Orbis Biblicus et Orientalis 223

Pierre Coulange

Dieu, ami des pauvres

Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Catalogue général sur internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg, Suisse

La mise en pages a été réalisée par l'auteur

Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

ISBN: 978-3-7278-1574-4 (Academic Press)
ISBN: 978-3-525-53023-8 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Table des matières

Préface

Il est rare de lire une étude de théologie biblique sur Dieu ! En effet, parmi la multitude de sujets de recherche dans ce domaine de la théologie, il pourrait sembler que ceux qui concernent directement Dieu, le centre et le cœur de l'Écriture Sainte et de sa théologie, sont épuisés depuis longtemps. Certes, actuellement le monothéisme de la religion israélite ancienne est beaucoup étudié. Mais c'est moins la conception biblique de Dieu qui est l'objet de ces recherches que les données de la religion israélite dans son milieu du Proche-Orient ancien. La tendance de ces travaux est d'ailleurs d'aller au-delà de ce que l'Ancien Testament dit de Dieu pour rejoindre les sources premières extrabibliques, considérées comme plus fiables pour l'historien de la religion. Les regards sont ainsi tournés avant tout vers les nouveaux documents archéologiques et leur interprétation.

En revanche, Pierre Coulange a fait une véritable découverte dans la Bible elle-même concernant la doctrine de Dieu. Il ressemble en cela au jeune Saül parti à la recherche des ânesses perdues de son père et revenant avec une couronne de roi. Car à la recherche des pauvres selon la Bible, il s'est trouvé inopinément en face du Dieu de la Bible. Il s'était d'abord proposé en effet de rouvrir le célèbre dossier des pauvres, des *'ănāwîm* afin d'en faire le point après un siècle de travaux consacrés à ce sujet. Son premier chapitre retraçant l'histoire de la recherche sur les pauvres dans l'Écriture en est le témoin, fort utile d'ailleurs, dans ce livre. En recensant les textes bibliques concernés il ne pouvait pas alors passer à côté du psaume 113 qui évoque effectivement un pauvre assis dans la cendre et une femme stérile livrée au mépris des gens. Mais avant de montrer ces deux personnes au plus bas de l'échelle sociale, le psaume avait regardé le Dieu cosmique, assis haut au-dessus des cieux, puisqu'il doit se pencher pour embrasser de son regard la voûte du ciel qui s'étend sous lui dans la profondeur, telle une mer de brouillard vue du haut du sommet. De cette position vertigineuse le regard divin ne cesse de descendre jusqu'au fond où est assis un pauvre sur le dépotoir de son village.

À cette distance maximale dans la verticalité, du haut du trône de Dieu au-dessus du ciel jusqu'au fumier du village au plus bas de la terre, le psaume oppose la perspicacité du regard du Seigneur, qui supprime d'un seul mouvement de l'œil cette distance. À la place de celle-ci, le regard divin crée la présence immédiate. Le pauvre et la femme malheureuse sont assis par terre, mais devant le Seigneur, à la portée de sa main qu'il n'a qu'à

étendre pour mettre l'homme debout sur ses pieds et lui apporter un trône où s'asseoir, et conduire la femme vers le siège réservé à l'épouse et mère dans une maison, comme le père de l'époux conduit sa bru à l'intérieur de sa maison à la place d'honneur prévue pour elle.

L'intuition de Pierre Coulange fut de voir le contenu théologique de l'image sublime du psaume 113. Elle dit quelque chose de Dieu : il est celui qui voit ce qui est petit, précisément *parce qu'il* est grand. La grandeur propre et spécifique de Dieu est de supprimer la distance entre le grand et le petit grâce à son regard à qui le petit n'est pas moins présent que le grand. Dans le monde créé, petit et grand marquent inévitablement une distance. Le très petit disparaît devant le très grand puisqu'il n'y a plus de commune mesure entre les deux. Dans le monde divin, les deux ont au contraire la même importance et la même dimension au regard de Dieu. Car il voit les deux. L'infiniment petit ne disparaît pas à côté de l'infiniment grand. C'est la différence entre Dieu et l'homme. Quand celui-ci fixe ce qui est grand il n'a plus d'yeux pour ce qui est petit. *De minimis non curat praetor,* mais Dieu s'occupe avec la même immédiateté *de minimis* et *de maximis.* Il peut le faire parce qu'il est Dieu.

En un mot, la grandeur de Dieu se manifeste en sa sollicitude égale pour le petit et le grand. On pourrait reconnaître dans ce soin un attribut divin, puisque cette capacité lui est réservée. Elle est spécifique de lui. Elle pourrait être désignée par un nom comme celui du souci universel de Dieu, sa piété divine qui s'étend pareillement aux grands et aux petits. Parce que Dieu est grand il a le souci paternel et maternel de tous et de chacun, si infime soit-il.

Pierre Coulange a recherché tous les passages bibliques dans les livres prophétiques et sapientiaux qui développent l'attribut divin de la pitié en tant qu'elle rejoint tout être. Celle-ci ne se manifeste jamais mieux que lorsque le Seigneur s'occupe des plus misérables dont plus personne ne fait cas. C'est pourquoi les plus pauvres révèlent davantage le souci dont le Seigneur les entoure, à la différence des hommes qui s'en moquent. Urie le Hittite et Nabot en sont des exemples dans l'Écriture. L'ouvrage de Pierre Coulange a le mérite d'avoir mis en lumière cet aspect du Dieu de la Bible que l'on n'a jamais développé en lui-même, semble-t-il. C'est que la grandeur de Dieu se révèle justement en son souci pour ce qui est infime ou négligeable aux yeux des hommes.

Adrian Schenker o.p.

Avant propos

Ce travail est une version remaniée de ma thèse qui a été soutenue le 18 mars 2005 à l'Université de Fribourg. Il n'aurait pas été possible sans l'aide d'un grand nombre de personnes. Qu'il me soit permis de remercier ceux qui, de manière plus visible et directe, ont participé à son achèvement.

Le professeur Adrian Schenker, o.p., a accepté de diriger ma thèse. Son suivi attentif, ses remarques et ses encouragements m'ont permis de progresser et d'intégrer divers aspects qui ont largement contribué au résultat final. Qu'il en soit ici vivement remercié.

Ce travail n'est pas le fruit d'une réflexion isolée mais d'une recherche parmi une équipe de doctorants. Je remercie tous les membres de cette équipe, professeurs et étudiants, ainsi que les professeurs de la Faculté de théologie de Fribourg qui m'ont aidé de leurs remarques et de leurs conseils.

Je remercie également les professeurs de l'École Biblique et Archéologique de Jérusalem, qui m'ont accueilli et m'ont facilité l'accès à la bibliothèque. Je désire exprimer une reconnaissance toute particulière au directeur de l'École, Jean-Michel Poffet pour son attention et ses conseils.

Enfin, de nombreux témoignages et encouragements me sont parvenus de beaucoup d'autres qui se reconnaîtront ; ils me pardonneront de ne pas les citer nominalement. Je dédie ce travail à mes parents et aux membres de l'Institut Notre-Dame de Vie.

Fribourg, mai 2006

Sigles et abréviations

Les livres bibliques sont cités avec les sigles de la Bible de Jérusalem.

AB : The Anchor Bible (Doubleday, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland).

ANET: J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton 1955).

ATD : Das Alte Testament Deutsch (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1949 -).

BJ : Bible de Jérusalem (Paris 1998 ; 1ère éd. 1958).

BKAT : Biblischer Kommentar Altes Testament (Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn).

BTP : Bibliothèque des textes philosophiques (J. Vrin, Paris).

BWL : W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960).

CBQ : Catholic Biblical Quarterly.

CBQMS : Catholic Biblical Quarterly Monograph Series (Catholic Biblical Association of America, Washington).

CC : Corpus Christianorum (Brepols, Turnhout).

DAGR : C. V. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (Paris 1887-1899).

DBS : *Dictionnaire de la Bible, Supplément* (Paris 1928 -).

DEB : *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (Turnhout, 1987).

DJD : Discoveries in the Judean Desert of Jordan (Clarendon Press, Oxford).

DNP : H. CANCIK, H. SCHNEIDER, *Der Neue Pauly. Enzyclopädie der Antike*, (Stuttgart - Weimar 1996).

GF : Garnier Flammarion (Flammarion, Paris).

HThKNT : Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament (Herder, Freiburg - Basel - Wien).

IB : The Interpreter's Bible (Abingdon, Nashville).

ICC : The International Critical Commentary (T & T Clark, Edinburgh).

ITC : International Theological Commentary (WM.B. Eerdmans Publ. Co., Grand Rapids ; The Handsel Press Ltd, Edinburgh).

JNSL : Journal of Northwest Semitic Languages.

JORF : Journal officiel de la République française (Direction des journaux officiels, Paris).
JSOT : Journal fot the Study of the Old Testament.
JSOTS : Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series (JSOT Press, Sheffield).
JTS : Journal of Theological Studies.
KAT : Kommentar zum Alten Testament (A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig - Erlangen).
LAPO : Littératures Anciennes du Proche-Orient (Cerf, Paris).
LD : Lectio Divina (Cerf, Paris).
LXX : *SEPTUAGINTA*, Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum (Göttingen 1931-).
NASB : New American Standard Bible (La Habra, California 1995).
NBE : Nueva Biblia Española : commentario (Ediciones Cristiandad, Madrid).
NCBC : New Century Bible Commentary (Eerdmans Grand Rapids ; Marshall, Morgan & Scott London).
NIB : The New Interpreter's Bible (Abingdon Press, Nashville).
NICOT : The New International Commentary on the O.T. (Eerdmans, Grand Rapids).
NRT : Nouvelle revue théologique.
NTL : The New Testament Library (Westminster John Knox Press, Louisville).
OBO : Orbis Biblicus et Orientalis (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen - Éditions Universitaires, Fribourg).
OTE : Old Testament Essays (University of South Africa, Pretoria).
OTL : The Old Testament Library (Westminster John Knox Press, Louisville).
OTS : Old Testament Studies.
PBSB : Petite Bibliothèque de Sciences Bibliques (Desclée, Paris).
PG : Patrologia graeca (Migne, Paris).
PGLH : "Présentation générale" de la *Liturgie des heures* (Paris 1980).
PL : Patrologia Latina (Migne, Paris).
PVTG : Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece (E.J. Brill, Leiden).
RB : Revue biblique.
SBA : Stuttgarter Biblische Aufsatzbände (Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart).
SBLDS : Society of Biblical Literature, Dissertation Series (Scholars Press, Atlanta).

SBLPS : Society of Biblical Literature, Pseudepigrapha Series (Society of Biblical Literature, Missoula, Montana).
SC : Sources Chrétiennes (Cerf, Paris).
SCL : Scottish Journal of Theology.
SEL : Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico.
SPAW : Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Reichsdruckerei, Berlin).
SSN : Studia Semitica Neerlandica (Van Gorcum, Assen).
ST : Saint Thomas D'AQUIN, *Somme théologique* (Paris 1984).
TAB : The Aramaic Bible (Michael Glazier Inc., Collegeville).
TOB : Traduction œcuménique de la Bible (Paris 1988).
TSAJ : Texte und Studien zum Antiken Judentum (J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen).
UF : Universités de France (Les Belles Lettres, Paris).
VT : Vetus Testamemtum.
VTS : Supplements to Vetus Testamentum (E.J. Brill, Leiden – New York – Köln).
WBC : World Biblical Commentary (Word Books Publisher, Waco, Texas).
WMANT : Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn).
WUNT : Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen).
ZAW : Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

Introduction générale

Au XIIIème siècle de notre ère, un souverain célèbre s'adressait en ces termes à son fils : « Cher fils, je t'enseigne que tu aies le cœur compatissant envers les pauvres et envers tous ceux que tu considéreras comme souffrants ou de cœur ou de corps ; et selon ton pouvoir soulage-les volontiers ou de soutien moral ou d'aumônes. »[1] Le roi avait à cœur de se montrer généreux et provident pour les démunis ; il avait le souci de transmettre cette disposition à son fils susceptible d'occuper plus tard le trône. Ne retrouve-t-on pas de façon éminente et amplifiée cette inclination chez Dieu, en particulier dans l'Ancien Testament ? C'est pour éclairer cette connivence entre Dieu et les pauvres que ce travail a pris naissance. Ce thème est spécialement évoqué dans le psaume 113 : « de la poussière il relève le faible, du fumier il retire le pauvre » (v. 7). Ce sujet nous apparaît digne d'intérêt ; il débouche sur une question essentielle : pourquoi Dieu s'intéresse-t-il aux indigents ? Y a-t-il une relation particulière entre Dieu et le pauvre ? Un lien particulier en effet semble affirmé non seulement dans le Psautier, mais aussi dans le Livre des Proverbes, et jusque dans les écrits plus tardifs de l'époque hellénistique ; dans le Livre du Siracide, nous apprenons que la prière du pauvre « traverse les nuées » (Si 35,17).

Pour répondre à cette question, plusieurs pistes peuvent être explorées.

On peut s'interroger sur les pauvres, en tant que réalité sociologique, et tenter de les identifier. On essaiera alors d'expliquer le lien particulier entre Dieu et les miséreux, par le fait que chez ces derniers il y a quelque chose qui, pourrions nous dire, plaît à Dieu, « attire » Dieu, ou encore l'interpelle, « l'oblige ».

Une autre manière de procéder consistera à s'interroger sur l'identité même de Dieu. L'écrivain sacré a voulu parler du Seigneur en évoquant sa relation avec les petits. C'est une forme de théologie qui révèle quelque chose de Dieu, de sa grandeur. Il est si grand qu'il peut considérer à la fois l'ensemble de la création et chacun de ses éléments. Il y a là une forme de transcendance qui, à vrai dire, est fort peu étudiée : la suprême grandeur, c'est d'être capable de considérer à la fois l'infiniment grand et l'infiniment petit. Connaître le tout et la partie, voila qui est propre à Dieu, et qui

---

[1] Il s'agit du roi de France, LOUIS IX (saint LOUIS ; 1214-1270) s'adressant à son fils aîné PHILIPPE. Cf. *Les propos de saint Louis*, édités par D. O'CONNEL (Paris 1974), p. 1263.

échappe aux humains. Du fait des limitations de la nature, nous devons nous limiter, nous spécialiser. Nous pouvons connaître très précisément certaines personnes, ou certaines choses ; mais ce sera toujours dans un contexte limité. Par analogie avec le domaine scientifique, on pourra concevoir une recherche de plus en plus précise de l'infiniment petit, avec par exemple la physique des particules, ou une connaissance de l'infiniment grand, avec l'astrophysique ; mais il s'agit toujours de domaines de connaissance spécialisés et distincts.

Étudier la relation entre Dieu et les pauvres, ou les petits, c'est donc en premier lieu opter pour un type d'approche : choisir de considérer d'abord l'identité du pauvre ou celle de Dieu, en tant qu'il se penche, qu'il abaisse son regard (Ps 113,6).

Si la première voie a été jusqu'à présent la plus empruntée, et cela depuis plus de cent ans, elle n'a pourtant pas produit les fruits escomptés. Nous essayerons de le montrer dans cette brève introduction. Les discussions qui ont été conduites furent nombreuses et fort bien documentées. Des recherches ont été menées pour identifier ces pauvres de YHWH, ces *'ănāwîm* dont Dieu se trouve si proche. Mais la question du pourquoi ne nous semble pas encore résolue. En revanche, la voie qui consisterait à partir de Dieu, comme celui qui se penche sur les pauvres a été fort peu explorée et nous semble pourtant riche de promesses. Nous verrons que plusieurs l'ont signalée, mais que peu ont suivi cette voie dans l'interprétation.

Plutôt que de traiter des « pauvres de YHWH »,[2] il nous paraît plus opportun de traiter du « YHWH des pauvres » ; cette expression dit bien le changement de perspective que nous désirons promouvoir. On considérera le sujet dans une perspective théologale, pour avancer des éléments de réponse à la question du 'pourquoi'.

Avant de décrire les éléments de méthode et les pistes de recherche que nous suivrons, il convient de dresser un rapide aperçu des analyses qui ont déjà abordé la question.

A. Les pauvres dans l'Ancien Testament : cent ans de recherche

À travers les nombreuses études qui virent le jour et qui abordèrent le thème des pauvres en Israël, le pôle d'intérêt, semble-t-il, se déplaça, selon les

---

[2] Cette expression est empruntée à A. GELIN, *Les pauvres de Yahvé* (Témoins de Dieu 14, Paris 1953).

diverses questions qui se posèrent et que nous évoquerons brièvement. Le débat se concentra d'abord sur des questions philologiques. Il s'agit de saisir le sens exact du vocabulaire de la pauvreté, et en particulier le sens des termes *'ānî* et *'ānāw* (§ 1). Ensuite, naquit le débat sur l'interprétation spirituelle de la pauvreté, par opposition à une interprétation avant tout sociologique (§ 2). Alors, une question se posa : les pauvres constituaient-ils un parti organisé (§ 3) ? Nous évoquerons ensuite le *Sitz im Leben* cultuel des psaumes (§ 4). Enfin, nous terminerons ce tour d'horizon par le questionnement théologique suscité par la littérature sur les pauvres (§ 5).

1. Les questions philologiques autour des termes 'ānî - 'ānāw

La discussion sur les pauvres dans l'Ancien Testament consista d'abord en des débats sur le vocabulaire employé, en particulier dans les psaumes.[3] Une étude particulièrement importante à ce titre, et qui fit date, fut le travail très documenté de Rahlfs, en 1892.[4] Il soutint que les termes *'ānî* et *'ānāw* recouvraient des significations différentes. Selon Rahlfs, il s'agissait aussi de formes différentes ; elles dériveraient d'une racine commune, qui signifierait au *qal* : prendre l'attitude du serviteur envers son maître.[5] Le *'ānāw*, de forme nominale *qāṭāl*,[6] serait celui qui s'humilie devant son maître, particulièrement devant YHWH. Ainsi, en Ps 34,3, l'usage du terme *'ănāwîm* est associé à la louange du Seigneur.[7] Ce terme posséderait un sens religieux et actif. En revanche, le terme *'ānî* serait une forme nominale *qaṭîl*[8] de la même racine. Il désignerait plutôt un état, la situation de celui qui est

[3] La littérature concernant le sens des termes עָנִי ou עָנָו est très abondante. Un aperçu en est donné dans l'ouvrage de L. SABOURIN, *The Psalms ; their origin and meaning* (New York 1974), p. 95 et suivantes.

[4] Cf. A. RAHLFS, *'Ani und 'Anaw in den Psalmen* (Göttingen 1892) ; cf. en particulier p. 3. P. VAN DEN BERGHE note que le débat était déjà amorcé depuis plusieurs dizaines d'années. Il mentionne en particulier les travaux de HULSIUS, F. HITZIG, H. HUPFELD, T. HÄRING, F. DELITZSCH. Cf. P. VAN DEN BERGHE, « 'Ani et 'Anaw dans les psaumes » in *Le Psautier, ses origines, ses problèmes littéraires, son influence*, R. DE LANGHE ed. (Orientalia et Biblica Lovaniensia 4, Louvain 1962), p. 274-275.

[5] Cf. P. VAN DEN BERGHE, « 'ani et 'anaw », p. 277.

[6] Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome 1923), § 88 Da, p. 194 et § 96 Bb, p. 242-243.

[7] « En YHWH, mon âme se loue,
qu'ils écoutent, les pauvres, qu'ils jubilent ! »

[8] Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 88 Eb, p. 196 et § 96 Db, p. 249.

déprimé, affligé par la tristesse et la misère. Gelin et Bony suggérèrent aussi le sens de celui qui est physiquement courbé, abaissé, accablé.[9]

Rahlfs vit une attestation de sa thèse dans le Psautier, où les *'ănāwîm* semblent désigner des fidèles yahwistes ; il s'agirait non pas de pauvres, mais de serviteurs de YHWH qui aspirent à l'idéal prophétique. Il en est ainsi en Ps 25,9 : « il enseigne sa voie aux humbles. » Il nota que la Septante traduisait fréquemment *'ănāwîm* par πραεῖς.[10] S'appuyant sur les travaux de son prédécesseur Heinrich Ewald,[11] il soutint l'hypothèse selon laquelle un groupe de onze psaumes[12] aurait formé une unité littéraire, manifestée par l'emploi courant du mot *'ānî*. Dans ce groupe, Rahlfs estima que le terme *'ānî* était beaucoup plus distinct du terme *'ānāw* que dans les autres passages. Hors de ce groupe, le terme *'ānî* reçut, au fur et à mesure que l'on s'éloignait de la période de l'exil, une couleur de plus en plus religieuse. Ainsi que le remarque Van den Berghe, cette hypothèse Ewald-Rahlfs obtint peu de succès. Depuis les travaux de Gunkel,[13] qui rangea les psaumes de ce groupe dans le genre des complaintes individuelles, cette thèse ne pouvait plus être soutenue.

Après l'étude de Rahlfs, beaucoup d'auteurs remirent en question la distinction entre *'ānî* et *'ānāw* ; le débat se prolongea pour discuter des frontières entre ces deux termes, et de leur emploi alternatif. Koenig et Cheyne soutinrent que la frontière entre les deux termes était floue ;[14] *'ānāw* semblait n'être qu'une seconde forme de *'ānî*. Paterson suggéra que la forme

---

9 Cf. P. BONY, *L'Église et les pauvres* (Tout simplement 30, Paris 2001), p. 16 ; A. GELIN, *Les pauvres que Dieu aime* (Foi vivante 41, Paris 1968), p. 18. Le terme pourrait provenir du verbe עָנָה qui donne au participe *nif'al* נַעֲנָה ; ce terme signifie courbé ou humilié ; cf. Is 58,10. Cf. aussi J. DUPONT, *Les béatitudes,* T. II (Études Bibliques, Paris 1969), p. 45.

10 Sur les douze emplois de *'ănāwîm* dans le Psautier, la LXX traduit sept fois par πραεῖς : Ps 25,9 (bis) ; 34,3 ; 37,11 ; 76,10 ; 147,6 ; 149,4. Cf. P. BONY, *L'Église et les pauvres*, p. 82.

11 Cf. H. EWALD, *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Bundes* (Göttingen 1870), 6ème ed. § 149g ; cité par P. VAN DEN BERGHE, « 'ani et 'anaw », p. 276.

12 Il s'agit, selon RAHLFS des Ps 22 ; 25 ; 34 ; 35 ; 38 ; 40 ; 69 – 71 ; 102 et 109. EWALD retient un groupe légèrement différent, incluant le Ps 51, mais pas le Ps 22. Cf. P. VAN DEN BERGHE, « 'ani et 'anaw », p. 276, note 14.

13 Cf. H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen : die Gattungen der religiösen Lyrik Israels,* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 2, Göttingen 1933), p. 172 et s.

14 Cf. E. KOENIG, *Historisch-Kritisches Lehrgebäude der Hebräischen Sprache*, T. 2 (Leipzig 1895), p. 76 et T. K. CHEYNE, *The Book of Psalms* (London - Trench 1904), T. I, p. 31.

'ānāw pourrait provenir d'une corruption du texte.[15] D'autre part, les copistes confondaient souvent les deux formes, comme en témoignent les nombreux *ketiv-qeré*.[16]

L'absence de consensus sur la question provoqua un déplacement du débat, et l'hypothèse d'un glissement sémantique fut avancée.

Les auteurs appartenant à ce courant partirent du postulat selon lequel les deux termes auraient été différenciés à l'origine, mais que leur sens se serait progressivement rapproché. Une contribution essentielle dans ce débat fut celle de von Baudissin. Dans un article fort cité encore aujourd'hui, il mentionna un changement dans la manière de percevoir les pauvres (*'ānî*). Le glissement se serait effectué à partir d'une certaine suspicion de malédiction divine vers une bienveillance attentive. À la suite de cela, le vocabulaire aurait également évolué, et spécialement le terme *'ānî*, désignant de plus en plus un titre voire une qualité spirituelle.[17] C'est Kittel qui dressa l'analyse la plus méticuleuse des glissements de vocabulaire, dans son commentaire sur les psaumes. Il mentionna en particulier des croisements de sens entre *'ānî* (opprimé et affligé) et *'ānāw* (humble) ; entre *'ānāw* et *ḫāsîd* (pieux) ; plus tard, il y aurait eu un rapprochement de sens entre *'ānî-'ānāw* et *'eḇyôn* (pauvre), et dans une ultime étape entre *'eḇyôn* et *ḫāsîd*. À l'origine, le terme *'eḇyôn* avait bien une signification économique, tandis que le terme *'ānî* désignait plutôt une situation sociale : les 'petits', socialement inférieurs. Le glissement le plus important aurait été le passage d'un sens économique et social (les expressions *'eḇyôn* et *'ānî*) vers un sens religieux et moral. Dès lors, l'appartenance à cette catégorie n'était plus un motif de honte mais au contraire pouvait être fièrement proclamée (*stolze Ehrenprädikate*).[18]

Les causes de cette évolution seraient multiples ; en premier lieu, la prédication des prophètes, qui défendent les pauvres, aurait fait évoluer la société d'alors dans le sens d'un plus grand respect des démunis. D'autre part, Kittel suggéra que l'exil aurait fait de tous les Israélites des pauvres dans le sens matériel et psychologique. Cet événement aurait favorisé l'association entre les termes pieux et pauvre. Ainsi dans le Deutéro-Isaïe, les miséreux et les pauvres qui cherchent de l'eau (Is 41,17) désignent selon

---

[15] Cf. A. C. PATERSON, article « Poor » in *Encyclopedia Biblica*, T. III (Londres 1902), Col 3808-3811.

[16] Dans le sens *'ānî*, qu'il faut lire *'ānāw*, cf. : Ps 9,13 ; 10,12 ; Pr 3,34 ; 14,21 ; 16,19 ; en sens inverse, cf. : Nb 12,3 ; Ps 9,19 ; Is 32,7 ; Am 8,4.

[17] Cf. W. VON BAUDISSIN, « Die alttestamentliche Religion und die Armen », *Preussische Jahrbücher*, 149 (1912), p. 193-231.

[18] Cf. R. KITTEL, *Die Psalmen* (KAT 13, Leipzig - Erlangen 1922), p. 286.

Kittel les pauvres que Dieu console (Is 49,13).[19] En ce sens élargi, il s'agit presque d'un titre de gloire, car c'est à ces affligés que sont promises la bénédiction et la rédemption (Is 44,3.6).
Un troisième facteur d'évolution, serait dû à l'expérience du retour d'exil, avec ses déceptions, ses désillusions, et le constat douloureux de l'impiété. La fracture entre les juifs mondains et infidèles d'une part, et un petit groupe de juifs pieux et marginalisés d'autre part favorisa l'assimilation entre les pauvres au sens économique et social et les fidèles yahwistes.

Cette thèse de Kittel obtint une large audience, et rallia la plupart des exégètes de l'époque. C'est à partir de cette position qu'un grand nombre d'auteurs, tels Paul Humbert et Albert Gelin, développèrent le sens spirituel associé aux *'eb̲yônîm*, ou aux *'ănāwîm.*[20]

2. Les pauvres en esprit ou la spiritualisation de la pauvreté

Selon Humbert, le terme *'eb̲yôn* signifie principalement celui qui désire, qui veut, qui aspire. Par rapport à d'autres expressions comme *rāš*, ce terme contient cette nuance particulière du pauvre en situation de quémandeur, de mendiant. Il voit dans l'expression stéréotypée *'ānî w^{e}'eb̲yôn* une gradation, un ajout, sans lequel l'expression serait tautologique. La précision *w^{e}'eb̲yôn* suppose une surenchère, qui exprime le comble de la misère. Pour Humbert, le sens premier est l'affamé, le pauvre privé du pain quotidien et réduit à mendier sa nourriture. En Dt 15,11, il est recommandé d'ouvrir toute grande sa main en faveur de l'humilié et du pauvre. Cependant Humbert envisagea aussi une transposition spirituelle en particulier dans certains psaumes. Ce serait le cas par exemple en Ps 86,1 : « Incline ton oreille YHWH réponds-moi car je suis misérable et pauvre (כִּי־עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנִי) ! » Humbert commenta ainsi : « D'un aveu de misère humaine, le terme *'eb̲yôn* s'élève à la foi en la miséricorde divine, anticipant la promesse évangélique : 'demandez et on vous donnera'. L*'eb̲yôn* est celui qui, dans sa misère physique morale ou spirituelle, implore la charité et, notamment, celle de Dieu ; c'est donc un terme issu d'une réalité sociologique, mais adopté dans le vocabulaire de la théologie de la grâce. »[21]
C'est sans doute Albert Gelin qui acquit le plus de célébrité dans cette spiritualisation du terme *'ănāwîm.* Il trouva lui-même une littérature

---

19 Cf. R. KITTEL, *Die Psalmen*, p. 287.

20 P. HUMBERT s'attacha surtout à l'étude du terme *'ebyôn* ; cf. « Le mot biblique *'eb̲yôn* », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 32 (1952), p. 1-6, repris dans *Opuscules d'un hébraïsant* (Neuchâtel 1958), p. 187-192.

21 Cf. P. HUMBERT, « Le mot biblique *'eb̲yôn* », p. 192.

abondante.[22] Gelin vit dans l'expression *'ănāwîm* une signification d'abord sociale, puis spirituelle. Il reconnut que la pauvreté apparaissait d'abord comme un phénomène économique et social. Il le relia à la sédentarisation en Canaan, au cours de laquelle des disparités économiques commençaient à apparaître. Le phénomène s'accentua avec l'urbanisation et l'avènement de la royauté. Les prophètes s'insurgèrent alors contre l'injustice dont étaient victimes les pauvres gens. La pauvreté fut considérée comme un scandale, une réalité qui n'aurait pas dû exister.

C'est dans les milieux sapientiaux, note Gelin, que le vocabulaire de la pauvreté prit une « auréole religieuse. »[23] Il désigna alors une attitude d'âme : la pauvreté fut conçue comme « une puissance d'accueil à Dieu, une ouverture à Dieu, une disponibilité à Dieu, une humilité à Dieu. »[24] Cette notion aurait surtout été développée par Sophonie, puis par les psalmistes. S'appuyant sur So 2,12-13,[25] il évoqua la théologie du « reste d'Israël » comme étant une expression privilégiée désignant les pieux, restés fidèles à l'alliance. En So 2,3, l'invitation adressée aux humbles de la terre à chercher YHWH, tout autant que l'humilité (*'ănāwâ*) invitait à une interprétation spirituelle. Gelin vit dans l'association entre la quête de justice et celle de l'humilité une confirmation du sens moral du terme *'ănāwâ*. Le « reste », conclut Gelin, « est le 'peuple' de l'avenir, à qui vont les promesses messianiques de sécurité et d'abondance (So 3,13). »[26]

Les psalmistes de la période perse auraient ensuite élevé le vocabulaire de la pauvreté de façon progressive jusqu'au plan religieux. « Issu du sociologique, le vocabulaire de pauvreté a porté une charge spirituelle d'une grande intensité. »[27] Ce courant de pensée trouva dans un premier temps bon accueil dans le milieu de l'exégèse biblique. Beaucoup s'y rallièrent, tel Augustin George considérant que « les 'ănāwîm sont en somme les Israélites soumis à la volonté divine. »[28]

---

22 Cf. *Les pauvres de Yahvé* (Témoins de Dieu 14, Paris 1954) ; réédité sous le titre : *Les pauvres que Dieu aime* (Foi vivante, Paris 1967). On se reportera à « l'essai bibliographique » p. 147-150.

23 Cf. A. GELIN, *Les pauvres que Dieu aime*, p. 25.

24 Cf. A. GELIN, *Les pauvres que Dieu aime*, p. 26.

25 « Je ne laisserai subsister en ton sein qu'un peuple humble et modeste (עַם עָנִי וָדָל), et c'est dans le nom de Yahvé que cherchera refuge le reste d'Israël. » Traduction : A. GEORGE, *BJ*.

26 Cf. A. GELIN, *Les pauvres que Dieu aime*, p. 32.

27 Cf. A. GELIN, *Les pauvres que Dieu aime*, p. 90.

28 A. GEORGE, note 'h' de la *BJ* sur So 2,3, p. 1634.

Cette opinion se répandit aussi largement hors du domaine de l'exégèse,[29] tandis que d'autres auteurs manifestèrent un certain scepticisme, et des objections de fond. Sans nier le fait que le vocabulaire puisse recouvrir un sens spirituel, il était trop simple de considérer une évolution linéaire dans le temps ; le sens sociologique ne fut probablement jamais perdu. Il n'y aurait pas eu substitution sémantique, mais plutôt superposition, et assomption. Cornelis Van Leeuwen considéra que les pauvres de l'Ancien Testament demeurèrent toujours de vrais pauvres.[30]

D'autre part, le rôle joué par l'exil fut contesté par plusieurs auteurs. Gunkel,[31] Causse,[32] Van Leeuwen[33] considérèrent qu'avant l'exil, la notion de pauvre et de pieux se recouvraient déjà ; ils avancèrent comme argument les propos de Jérémie :

« Chantez YHWH, louez YHWH, car il a délivré l'âme du pauvre (אֶבְיוֹן) de la main des malfaisants. » (Jr 20,13) Le terme *'eḇyôn* prend ici un sens religieux, selon ce que l'on peut déduire du contexte.[34]

De plus, l'exil à Babylone ne fut pas une expérience de pauvreté pour tous les juifs exilés. Bien au contraire, il semble que certains commerçants juifs exilés à Babylone purent mener des affaires d'assez grande ampleur, en profitant des conditions locales et des opportunités du commerce et de l'échange. Les fouilles archéologiques ont porté à notre connaissance des contrats de commerce sur lesquels figure le nom de beaucoup de juifs.[35]

Van den Berghe nota que « l'hypothèse selon laquelle seuls des concepts profanes auraient existé avant l'exil et, après l'exil, seuls des concepts

---

29 Cf. par exemple l'article de J. DANIÉLOU, « Bienheureux les pauvres » *Études* 288-3 (1956), p. 321-338.

30 Cf. C. VAN LEEUWEN, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne* (Studia Semitica Neerlandica, Assen 1955), p. 122 et s. Il souligne en particulier le fait qu'en So 3,12, le prophète insiste sur la position misérable du reste, du point de vue social : l'expression עַם עָנִי וָדָל désigne bien « un peuple misérable et faible » (souligné par nous). C'est sous l'influence de la LXX (qui a probablement lu *'ānāw* au lieu de *'ānî*), que beaucoup de nos traductions préfèrent : « un peuple humble et modeste » (traduction : A. GEORGE, *BJ*). La LXX a : « λαὸν πραΰν καὶ ταπεινόν ».

31 Cf. H. GUNKEL, art. « Arm » in A. BERTHOLET, H. FABER, H. STEPHAN, H. GUNKEL, L. ZSCHARNACK, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart : Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, T. I (Tübingen 1927), 2ème ed., p. 695.

32 Cf. A. CAUSSE, *Les 'pauvres' d'Israël (Prophètes, Psalmistes, Messianistes)* (Paris - Strasbourg 1922), p. 84.

33 Cf. C. VAN LEEUWEN, *Le développement du sens social*, p. 123.

34 Noter par exemple la référence au צַדִּיק dans le verset 12. Cf. aussi la note 'd' de la *BJ*, p. 1402.

35 Cf. P. KLEINERT, *Die Profeten Israels in sozialer Beziehung* (Leipzig 1905), p. 117; cité par C. VAN LEEUWEN, *Le développement du sens social*, p. 123.

moraux et religieux, ne donne aujourd'hui pas plus de satisfaction que la vieille hypothèse d'une distinction rigoureuse (…) entre *'ānî* et *'ānāw.* »[36] Convaincus de la nécessité de maintenir un sens social pour le terme *'ănāwîm*, plusieurs auteurs s'orientèrent dans une autre direction, en insistant sur la réalité du groupe sociologique des *'ănāwîm.*

3. Les pauvres dans la structure sociale : le parti des 'ănāwîm

L'identification des pauvres comme un groupe social bien circonscrit, voire comme un parti, se basait sur un certain nombre d'observations, tirées principalement du Psautier. Les pauvres semblaient constituer une espèce de groupe qui se définissait par opposition aux méchants, les *rešā'îm* (cf. Ps 9,18). Cette thèse fut avancée pour la première fois par Rahlfs[37] et quelques autres auteurs.[38] Selon Rahlfs, les pauvres désignaient un groupe spécifique parmi le peuple d'Israël, un parti d'ardents adeptes de YHWH. Cette thèse fut reprise et développée ensuite par Causse ; ce dernier transposa les thèses de la spiritualisation au niveau social : l'opposition entre riches et pauvres aurait recouvert aussi une opposition entre des pieux, constitués en parti et des impies, les *rešā'îm.* L'œuvre de Causse eut beaucoup d'influence ; il fit remonter le conflit entre les riches et les pauvres au temps des prophètes.[39]

Cette opposition sociologique aurait ensuite changé de nature et aurait pris une connotation religieuse, manifestée dans les psaumes. Les *'ănāwîm* désignaient une « communauté de pauvres », sorte de famille ou fraternité spirituelle, avec des idées propres, des traditions, qui étaient unis par la liturgie et inspirés d'idéaux communs. « Ils étaient pauvres volontairement, avec joie et simplicité de cœur » note Causse, en réaction contre « la vanité des fausses valeurs, sur lesquelles l'ordre politico-social était fondé. »[40] Ceux-ci n'auraient pas forcément été pauvres sur le plan social, mais auraient cultivé des dispositions d'humilité et de prière.[41] Selon Causse, le

---

36 Cf. P. VAN DEN BERGHE, « 'Ani et 'anaw », p. 283.

37 Cf. A. RAHLFS, *'Ani und 'Anaw in den Psalmen* ; cf. H.-J. KRAUS, *Theology of the Psalms* (Mineapolis 1992), p. 150-151.

38 Cf. R. KITTEL, *Die Psalmen* (Leipzig 1929), cité par L. SABOURIN, *The Psalms ; their origin and meaning* (New York 1974), p. 96. Cf. aussi E. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël* (Paris 1891) T. 3, p. 37 et s. RENAN voit dans les pauvres le parti des piétistes, qui sous le règne d'Ezéchias, s'empara pour un temps du pouvoir en Israël. Cf. à ce sujet P. VAN DEN BERGHE, « 'Ani et 'anaw », p. 284.

39 Cf. A. CAUSSE, *Les 'pauvres' d'Israël*, p. 50 et s.

40 Cf. A. CAUSSE, *Les 'pauvres' d'Israël*, p. 100.

41 Cf. L. SABOURIN, *The Psalms*, p. 96.

Psautier était le Livre des pauvres d'Israël.[42] L'opposition entre *'ănāwîm* et *rešā'îm* aurait alors un sens à la fois religieux et collectif. Il s'agirait de l'opposition entre les pieux et les impies, les méchants. Les pauvres constitueraient alors « l'Israël authentique », auquel est promis le salut (cf. Ps 149,7).[43]

L'approche de Causse eut beaucoup d'écho, mais donna lieu à de sérieuses critiques. En 1950, dans un article intitulé « Les pauvres d'Israël et leur piété », van der Ploeg apporta un démenti formel à la thèse selon laquelle les pauvres constituaient un parti ou une famille spirituelle.[44] Il y avait bien des pauvres, et le terme doit être compris dans des sens assez divers, mais ils ne formèrent sans doute jamais un parti ou un groupe isolé.[45]

D'autres théories plus nuancées furent également avancées, en particulier celle de Kuschke.[46] Ce dernier partit du constat que dans la littérature biblique traitant des pauvres, il existait une dualité de vocabulaire. Il définit deux groupes de mots : *rāš*, *ḫāsēr* et *miškēn* désignaient les pauvres selon un point de vue économique et social, sans connotation morale ou religieuse. Il s'agissait d'un vocabulaire fréquemment employé dans les Écrits de sagesse. Le pauvre était souvent considéré avec dédain, et son attitude était expliquée par la paresse (cf. Pr 19,15). Un autre groupe comprenait les termes *'ānî*, *'eḇyôn*, *dal* qui désignaient le pauvre avec une connotation de justice, comme étant victime de l'oppression. Cette justice, pensa Kuschke, n'était pas une vertu en soi ; il s'agissait plutôt d'une justice relative, en raison de l'oppression dont le pauvre est victime. Ce dernier est 'juste' relativement à son oppresseur. Il nie par conséquent l'assimilation pure et simple entre *'ānî* et pieux. Ces trois derniers termes seraient spécifiquement israélites, à la différence du premier groupe.

Derrière cette dualité de vocabulaire, Kuschke postula l'existence de deux mentalités distinctes, qui correspondraient non pas à deux partis

---

42 Cf. A. CAUSSE, *Les 'pauvres' d'Israël*, p. 81 et s.

43 « Car YHWH se complaît en son peuple, de salut il pare les humbles. » Cf. A. GEORGE, art. « pauvre », *DBS*, T. 7 (Paris 1966), col. 392.

44 Cf. J. VAN DER PLOEG, « Les pauvres d'Israël et leur piété », *OTS* 7 (1950), p. 236-270.

45 C'est en particulier l'opinion de R. DE VAUX : « Les pauvres ne constituaient pas en face d'eux (les riches) une autre classe sociale : ils étaient des individus, et qui étaient sans défense justement parce qu'ils étaient isolés. » in : *Les institutions de l'Ancien Testament*, T. I (Paris 1958), p. 115.

46 Cf. A. KUSCHKE, « Arm und Reich im Alten Testament, mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit », *ZAW* 16 (1939), p. 31-57.

organisés, mais à des couches différentes de la société, opposées l'une à l'autre.[47]

4. Pauvreté et culte : le pauvre tourné vers Dieu

Devant les hésitations et les objections que soulevait une approche principalement sociologique, d'autres auteurs avancèrent une interprétation que l'on pourrait qualifier de cultuelle. Elle fut élaborée principalement par Mowinckel et Birkeland. Les deux auteurs s'appuyèrent sur les études de Kittel et Gunkel. Ils retinrent la thèse selon laquelle les psaumes rangés sous la catégorie des complaintes individuelles devaient originellement être des psaumes de malades.[48] Cependant, Kittel et Gunkel reconnurent une évolution sémantique du terme *'ānî* : les *'ănāwîm*, qui pouvaient désigner originellement les souffrants du fait de la maladie, auraient été plus tard les pauvres au sens économique et social. Mowinckel s'écarta de cette opinion, en maintenant pour les *'ănāwîm* leur *Sitz im Leben* primitif.[49] Les complaintes individuelles restent des psaumes de malades, et les ennemis désignent des hommes mauvais, des *rešā'îm* qui provoquent le mal à l'aide de paroles magiques et d'incantations.[50] Les termes *'ānî* ou *'eḇyôn* ne sont donc pas des noms de parti ; ils indiquent simplement les victimes de magiciens. Le *'eḇyôn* serait plus précisément le malade privé d'appui, qui a besoin d'aide. Le *'ānî* est la victime courbée, pliée sous la misère. Le terme *'ānî* contient une connotation juridique : son cas requiert une poursuite du malfaiteur en justice. Comment dès lors expliquer le glissement sémantique du terme *'ānî* vers un sens religieux ? Il s'agirait en réalité de la réaction de l'homme frappé d'incantation, qui se tourne vers YHWH dans le culte. Mowinckel s'appuya en particulier sur les psaumes 74,19-21 et 12,6-9.[51] Ceux-ci seraient la traduction cultuelle du cri des victimes, dénonçant les mauvais agissements des sorciers. Harris Birkeland poursuivit dans ce sens, en suggérant que les pauvres dans les psaumes désignaient les véritables souffrants. Dans une étude minutieuse, il rassembla tous les textes faisant intervenir des pauvres, et tout particulièrement dans le genre des complaintes

---

[47] Cf. A. KUSCHKE, « Arm und Reich », p. 53. Cf. J. VAN DER PLOEG, « Les pauvres d'Israël et leur piété », p. 241-242.

[48] Cf. H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, p. 193.

[49] Cf. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, T. I (Oslo 1921), p. 113-117.

[50] Cf. P. VAN DEN BERGHE, « 'ani et 'anaw dans les psaumes », p. 287. MOWINCKEL reconnaît dans l'expression פֹּעֲלֵי אָוֶן ces magiciens auteurs du mal (cf. Ps 6,9 ; 14,4 ; 28,3 ; 36,13). Cf. H.-J. KRAUS, *Theology of the Psalms*, p. 151.

[51] Cf. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, T. I, p. 196.

individuelles.[52] Le résultat de l'entreprise, estime Van den Berghe,[53] fut plutôt décevant. *'Ānî* peut signifier le souffrant actuel, mais pas de façon systématique. Birkeland, dans un autre ouvrage à propos des ennemis individuels, concéda avoir trop sollicité la thèse des pauvres comme souffrants actuels.[54]

5. L'aspect théologique : Dieu et les pauvres

À partir des années soixante, le débat sur les pauvres dans l'Ancien Testament sembla se tarir. Les études se firent moins nombreuses, et les sujets d'étude se diversifièrent. Le terrain aurait-il été entièrement défriché ? Il nous semble qu'une piste fut négligée, même si quelques auteurs prirent conscience de son existence. Il s'agit de considérer la question des pauvres du point de vue de Dieu. S'il est vrai qu'une relation particulière semble s'établir entre Dieu et les pauvres, comment l'interpréter ?

a. Une relation particulière

Dans son étude sur les pauvres d'Israël et leur piété, Van der Ploeg mentionna un lien particulier qui unit YHWH aux pauvres : « il semble qu'il existe une relation spéciale entre Yahvé et ces *'ănāwîm.* »[55] Cependant, il ne prolongea pas cette réflexion par une analyse qui aurait identifié cette « relation spéciale ». De même, Robert Martin-Achard nota que YHWH « fait cause commune avec les 'pauvres' et se sent personnellement atteint par les injustices dont ils sont les victimes. »[56] Mais pourquoi Dieu se sent-il atteint ? Ces intuitions d'un lien fort entre Dieu et les petits furent davantage mentionnées qu'explicitées. Rares sont les tentatives d'approfondissement. L'enjeu nous semble pourtant crucial. Car si les psalmistes, les prophètes, les auteurs des Écrits de sagesse parlent tant des pauvres, et dénoncent tant les offenses dont ils sont l'objet, ils se réfèrent aussi très fréquemment au soin particulier de Dieu à leur égard, à l'attention qu'il prête à leur prière, à sa vigilance qui le rend prompt à porter secours. La fréquence de ce thème

---

52 Cf. H. BIRKELAND, *'Ani und 'Anaw in den Psalmen* (Oslo 1933) ; cf. les résultats p. 108 et s.

53 Cf. P. VAN DEN BERGHE, « 'Ani et 'anaw dans les psaumes », p. 289.

54 Cf. H. BIRKELAND, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur* (Oslo 1933), p. 318.

55 Cf. J. VAN DER PLOEG, « Les pauvres d'Israël et leur piété », p. 263.

56 Cf. R. MARTIN-ACHARD, « Yahvé et les 'Anawim », in *Approche des psaumes* (Cahiers théologiques 60, Neuchâtel 1969), p. 24.

peut être interprétée comme une forme de discours théologique qui nous parle de Dieu, de sa tendresse, de sa bonté, de sa magnanimité.

b. Un privilège des pauvres

Une tentative cependant fut réalisée par Jacques Dupont : « nous allons essayer de montrer que le privilège des pauvres et des malheureux trouve (au contraire) son vrai fondement non pas en eux, dans les dispositions spirituelles qu'on leur prête, mais dans la nature du Royaume qui vient, dans les dispositions de Dieu, qui entend exercer sa royauté en faveur des plus déshérités. » Il mentionna alors la miséricorde et la justice, qui sont selon lui les lumières apportées par le discours des béatitudes.[57]

Dupont prit des distances avec les approches sociologiques ; il se démarqua également des courants visant à spiritualiser la pauvreté. Il ajouta : « la raison du privilège doit être cherchée, non dans les vertus ou les dispositions d'âme de ceux qui en sont bénéficiaires, mais dans les dispositions de Dieu à leur égard. »[58]

Le même auteur, dans sa contribution à l'ouvrage collectif *La pauvreté évangélique* écrivit : « le privilège des pauvres a donc son fondement théologique en Dieu. On fait fausse route en cherchant à le fonder sur les dispositions morales de ces pauvres, et en s'efforçant pour cela de spiritualiser la pauvreté. »[59]

Jacques Dupont procéda en trois étapes.

Le point de départ consista en une réflexion sur les prérogatives du roi auquel Dupont reconnaissait une fonction judiciaire. Il fit remonter cette attribution au troisième millénaire, en prenant l'exemple de la Mésopotamie et de l'Égypte. Le roi était garant de la justice sur le territoire qu'il administrait ; il s'agirait d'un trait fondamental de l'idéologie royale commune dans tout le Moyen-Orient.[60]

Dans la pratique, le roi déléguait l'exercice de la justice à des instances locales, ce qui ouvrait la porte à des abus ; en raison des imperfections de la justice humaine, les puissants avaient tendance à emporter la cause injustement contre les pauvres, ce qui conférait au roi un devoir particulier de défense des plus démunis.[61]

---

57 Cf. J. DUPONT, *Les béatitudes*, T. II, p. 15.

58 Cf. J. DUPONT, *Les béatitudes*, T. II, p. 16.

59 Cf. J. DUPONT, « Les pauvres et la pauvreté dans les Évangiles et les Actes » in *La pauvreté évangélique* (Lire la Bible 27, Paris 1971), p. 52.

60 Cf. J. DUPONT, « Les pauvres et la pauvreté », p. 51.

61 Cf. J. DUPONT, *Les béatitudes*, T. II, p. 88 et « Les pauvres et la pauvreté », p. 51.

Le troisième point concerna spécifiquement Israël ; Dieu était reconnu comme le roi de son peuple. Il assumait donc cette fonction judiciaire, spécialement en faveur des malheureux. Dupont s'appuya en particulier sur Dt 10,17-18 : « car c'est YHWH votre Dieu qui est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs, le Dieu grand, puissant et redoutable, l'impartial et l'incorruptible, qui rend justice à l'orphelin et à la veuve, et qui aime l'émigré en lui donnant du pain et un manteau. »

La thèse de Dupont est pertinente et féconde ; elle lui permit en particulier de faire des rapprochements entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Pour Dupont, la béatitude des pauvres, énoncée dans les Évangiles de Matthieu et Luc confirme et synthétise cette prédilection de Dieu pour les pauvres. L'invitation à la joie se comprend par la réalité du Royaume qui vient : Dieu veut faire de son règne une éclatante manifestation de sa justice et de son amour en faveur des pauvres.[62]

Il y a pourtant quelque chose d'insatisfaisant dans cette approche : ces trois points que nous venons de mentionner sont sujets à caution.

En premier lieu, l'idéologie royale est loin d'être monolithique.[63] On sait combien la question des « psaumes royaux » [64] a retenu l'attention des exégètes, et continue de soulever des questions. Doit-on voir dans ces psaumes un genre particulier, dont le *Sitz im Leben* primitif aurait été une cérémonie cultuelle d'intronisation de YHWH ? Ou bien peut-on considérer qu'ils relèvent simplement du genre hymnique,[65] et qu'ils expriment seulement une louange à la gloire de Dieu ?[66] On sait que dans le Psautier, le titre de roi attribué à Dieu est souvent associé à d'autres thèmes comme par exemple celui de la victoire (cf. Ps 44), ou celui de la transcendance (cf. Ps 29 ; 145). Le sens messianique de la royauté est également attesté dans le Second Isaïe (cf. Is 43,15 s.)

La perspective de Dupont est différente ; elle s'établit à partir du Nouveau Testament où le 'Royaume de Dieu' prend un sens renouvelé.

---

62 Cf. J. DUPONT, « Les pauvres et la pauvreté », p. 52.

63 Cf. art. « Roi » in *DEB*, p. 1125.

64 Beaucoup d'auteurs s'accordent pour regrouper les Ps 47 ; 93 ; 96 ; 97 ; 98 et 99 dans une catégorie spéciale, appelée psaumes du règne, ou psaumes d'intronisation, ou psaumes de la royauté de YHWH. Parmi ces auteurs, citons H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen,* p. 94 et s. ; S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien* T. II (Oslo 1922), p. 3 et s.

65 Il semble en tous cas légitime de distinguer les Ps 47 ; 96 et 98, dont la structure et le contenu rappellent le genre hymnique de la louange, des Ps 93 ; 97 et 99 qui débutent par la formule *yhwh mālak*, et non par un invitatoire à louer. La différence de genre pourrait correspondre à un *Sitz im Leben* différent.

66 Cf. E. LIPIŃSKI, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* (Bruxelles 1965), p. 9 et s.

Deuxièmement, l'idée du roi défenseur des pauvres se présente comme un idéal. Elle est attestée en Israël et dans d'autres pays du Moyen-Orient sous la forme de prières. Malheureusement, les rois ont bien souvent négligé le service des pauvres, comme nous en avons une attestation constante par la bouche des Prophètes (cf. par exemple 2 S 12,1-12).

Enfin, dans l'Ancien Testament, le pauvre fait appel à Dieu non pas avant tout comme roi d'Israël, mais plutôt en tant que souverain transcendant et Créateur. C'est en tant que tel que YHWH est roi. La référence à la royauté est une manière particulière de souligner sa divinité. Ainsi par exemple, en Is 43,15 : « Je suis YHWH votre Saint, le Créateur d'Israël, votre Roi » ; ou encore, en Is 44,6 : « Ainsi parle YHWH Roi d'Israël, YHWH Sabaot son Rédempteur : je suis le premier et je suis le dernier, à part moi pas de dieu. »

c. Privilège du pauvre, ou privilège de Dieu ?

Dupont vit la relation entre le pauvre et Dieu comme un privilège au bénéfice du pauvre, qui lui assurerait la justice rendue par Dieu, en roi souverain. Il ne renversa donc pas véritablement la perspective précédente, celle des approches sociologiques et cultuelles. Il expliqua la relation entre YHWH et le pauvre par un élément spécifique qui concernait le pauvre : le déni de justice. Nous pensons que ce n'est pas avant tout en considérant le privilège du pauvre que nous trouverons la solution de cette relation. C'est plutôt en considérant le 'privilège' de Dieu, qui a la capacité de voir aussi bien le petit que le grand. D'ailleurs, les textes bibliques qui soulignent la relation entre Dieu et le pauvre ne s'expriment pas toujours en termes de royauté, ni en termes de jugement. L'intuition de Dupont est juste, mais elle mérite une investigation spécifique centrée sur l'identité de YHWH.

d. Les orientations des vingt dernières années

Au cours des vingt dernières années, les recherches concernant la relation entre Dieu et le pauvre s'orientèrent soit vers des thèmes spécialisés, soit au contraire donnèrent lieu à des travaux de synthèse, comme pour clôturer un débat jugé achevé. Plusieurs entreprirent de souligner l'intérêt de cette réflexion sur les pauvres par rapport à la théologie de la libération. Parmi les études qui ont vu le jour dans les années quatre-vingt, citons celle d'Alfaro,[67]

---

[67] Cf. J. ALFARO, « Dieu protège et libère les pauvres : l'Ancien Testament », *Concilium* 207 (1986), p. 39-48.

ou bien de Lohfink.[68] D'autres ont préféré étudier le thème de la pauvreté en limitant leurs recherches à un type particulier de littérature, qu'il s'agisse des Prophètes, ou d'autres textes bibliques.[69]

Les études synthétiques de Claude Wiéner et Paul Bony[70] présentent le grand intérêt d'offrir au lecteur un point de vue large et équilibré sur les dernières controverses concernant les pauvres en Israël.

Cependant, tous ces travaux ne nous semblent pas résoudre la question difficile du rapport entre Dieu et les pauvres, les humiliés. C'est précisément l'objet de cette recherche, dont il nous reste à présenter les options méthodologiques, et les frontières thématiques.

B. Éléments de méthode et délimitation du sujet

Le thème du pauvre dans l'Ancien Testament est un terrain qui a été maintes fois labouré. Mais une question est restée en suspens : pourquoi Dieu s'intéresse-t-il aux faibles, aux pauvres ? Quel est le motif de son intervention ? C'est la réponse à cette question qui va guider nos choix méthodologiques, et qui va nous permettre de circonscrire le sujet.

Le procédé que nous suivrons consistera à considérer le rapport entre Dieu et les pauvres, en scrutant d'abord les « attributs divins » ; en effet, en Dieu apparaît, selon certains textes bibliques, une forme de transcendance qui consiste à être simultanément très éloigné et très proche du monde, ou très élevé au-dessus de lui et impliqué au point le plus bas, une capacité dont aucune créature ne dispose. Car les créatures sont nécessairement l'un et pas l'autre : si elles sont éloignées, elles ne sont pas proches, si elles sont élevées, elles ne sont pas au plus bas de la création. Il faut bien décrire cette simultanéité des opposés qui est proprement divine parce qu'elle est totalement exclue des créatures.

---

68 Cf. N. LOHFINK, « Von der 'Anawim-Partei' zur 'Kirche der Armen'. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der 'Theologie der Befreiung' », *Biblica* 67 (1986), p. 153-176.

69 Cf. B. LANG, « The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel », in : *Monotheism and the Prophetic Minority : an Essay in Biblical History and Sociology* (SWBAS 1, Sheffield 1983), p. 114-127 ; R. N. WHYBRAY, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs* (JSOTS 99, Sheffield 1990) ; H. C. WASHINGTON, *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs* (SBLDS 142, Atlanta 1994).

70 Cf. C. WIÉNER, *Le Dieu des pauvres* (La Bible tout simplement, Paris 2000) ; P. BONY, *L'Église et les pauvres* (La Bible tout simplement, Paris 2001).

Cependant, une telle option soulève au moins deux difficultés que nous aurons à affronter :

La première tient à l'étendue du sujet, tant il est vrai que ce thème traverse la plupart des livres de l'Ancien Testament. Il nous faudra préciser de quelle relation on parle, en restant attentif au risque d'élargir indéfiniment la recherche.

La deuxième tient à la multiplicité des angles d'approche, comme en témoigne l'abondance et la diversité de la littérature. La recherche en théologie biblique suppose des options méthodologiques précises. Pour le faire, nous prendrons pour chaque partie un texte biblique précis comme fondement, qui servira de base de réflexion pour faire avancer la recherche. La question du choix des textes est donc cruciale, et doit être explicitée dès le départ.

1. Les dispositions de Dieu et ses manifestations

La bienveillance de Dieu envers les pauvres revêt plusieurs dimensions, qui doivent être distinguées. Il y a en premier lieu un lien de connivence, de proximité, qui fait que Dieu se porte au secours du faible lorsque celui-ci est menacé. C'est la relation principale, celle que nous choisissons comme objet d'étude, en vue de répondre à la question du pourquoi. Mais cette prédilection de Dieu peut revêtir d'autres modalités ; nous en voyons principalement deux : la question de l'élection des pauvres, et celle de la révélation de la bonne nouvelle.

a. L'élection des pauvres

Le thème de l'élection des pauvres fait-il partie de notre domaine de recherche ? Est-il susceptible d'éclairer la question du pourquoi ? Nous savons que le Seigneur se plaît à choisir des instruments pauvres et déficients. On trouve ce thème dans les récits de vocation, pour Moïse, David, les prophètes, et également à propos de Paul.

Le cas de Moïse est exemplaire à ce titre (cf. Ex 3,11 et 4,10). À l'objection de Moïse « excuse-moi » correspond une réponse de Dieu qui semble éviter le sujet : « qui a doté l'homme d'une bouche ? » (v. 11) Dieu semble ne pas répondre à l'objection de Moïse. En tous cas, il n'ôte pas le motif de l'objection par un prodige qui aurait délivré Moïse de son handicap. Il lui donne le secours de son frère Aaron, en laissant Moïse dans sa pauvreté.

Le choix de David est également fort éloquent : il est le plus jeune d'entre les fils de Jessé (1 S 16,11). Il est inapte à porter l'armure, le casque et les armes de Saül pour affronter Goliath (1 S 17,39). Ce choix d'instruments fragiles et faibles semble voulu par Dieu, comme en témoigne Paul dans sa première Épître aux Corinthiens :

« Ce qu'il y a d'insensé dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages ; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre ce qui est fort ; ce qui dans le monde est sans naissance et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi ; ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est » (1 Co 1,27-28).

Ces termes employés par Paul, ce qu'il y a d'insensé (τὰ μωρὰ), ce qu'il y a de faible (τὰ ἀσθενῆ), ce qui est sans naissance (τὰ ἀγενῆ) et ce qui est méprisé (τὰ ἐξουθενημένα) manifestent une forme de pauvreté, tout au moins au niveau social, sinon au niveau économique. Paul se dit l'avorton (1 Co 15,8) ; il souligne souvent sa faiblesse, dans laquelle se manifeste, affirme-t-il, la puissance de Dieu (2 Co 12,9).

Dans son Épître, Jacques étend ce constat aux pauvres : « n'est-ce pas Dieu qui a choisi ceux qui sont pauvres aux yeux du monde pour les rendre riches en foi et héritiers du Royaume qu'il a promis à ceux qu'il aime ? » (Jc 2,5)

Ces éléments pourraient à eux seuls constituer l'objet d'un travail qui éclairerait les critères selon lesquels Dieu choisit ses instruments humains. Une telle recherche cependant nous écarterait de la question principale que nous essayons de résoudre. L'élection des petits ne recouvre pas la même réalité que celle de la prédilection de Dieu pour les pauvres. Moïse n'est pas 'pauvre' au sens strict, ni David, ni Paul. Le motif de leur élection semble lié à une manifestation de la gloire de Dieu, plus qu'à une prédilection particulière.

b. L'annonce aux pauvres

La question de l'annonce de la bonne nouvelle aux *'ănāwîm*, telle qu'elle est prophétisée en Is 61,1, nous paraît cruciale et digne d'intérêt. Le traducteur de la Septante a traduit *'ănāwîm* par πτωχοί, et c'est aussi le terme qui apparaît dans les Évangiles, lorsque Jésus lit le rouleau dans la synagogue de Nazareth (Lc 4,18) puis, lorsqu'il renvoie les disciples de Jean-Baptiste (Lc 7,22 ; Mt 11,5). Ces mentions des pauvres traduisent bien un choix

particulier de Dieu qui se révèle à eux.[71] Cependant, ces références appellent deux remarques. En premier lieu, elles ne donnent pas d'indice pour expliquer le pourquoi de cette révélation. D'autre part, elles manifestent un acte qui doit s'expliquer par un motif en amont, celui précisément que nous nous donnons pour but d'éclaircir. Nous ne retiendrons donc pas la piste d'Is 61,1, ce qui nous amène, sans plus tarder à évoquer les critères choisis pour la sélection des textes.

2. Options méthodologiques et structure

Notre investigation sera basée, dans chacune de ses étapes, sur un texte biblique, sélectionné en raison de son rapport avec notre objet d'étude. Le but n'est pas seulement de décrire cette prédilection de Dieu pour les petits mais de l'expliquer, en prenant le sujet du côté de Dieu : qui est Dieu, attentif aux tout petits ? Pourquoi Dieu se penche t-il du ciel pour voir les pauvres ?

Les critères que nous avons retenus pour la sélection des textes sont la présence conjointe d'un attribut divin et d'une relation de proximité ou de relèvement entre Dieu et un pauvre. Selon ce critère, le Psaume 113 nous est apparu d'abord comme une référence indispensable et riche d'enseignements. Il développe essentiellement une louange à Dieu pour sa grandeur et son unicité : « Qui est comme Dieu ? Lui, il siège là-haut. » (Ps 113,5) Il était important de partir d'un texte biblique soulignant cette grandeur de Dieu qui s'abaisse jusque vers la misère du petit, de l'humilié.

Si Dieu est l'auteur de toute créature, des petites comme des grandes, n'y a-t-il pas un lien de prédilection qui unit le Très-Haut et ce qui est très bas, très humilié, ce qui est faible et chétif ? Il y aurait comme un lien entre l'extrême de la puissance et l'extrême de la faiblesse. Dans notre monde où la puissance se manifeste surtout sur le plan économique, militaire, politique, il semble que les extrêmes ne se rejoignent pas. Les puissants fréquentent les puissants, et les riches côtoient les riches. Tout semble séparer le puissant du faible, cet écart étant, dans le cas de Dieu, vérifié à l'extrême : pourtant cette misère de l'opprimé est rejointe par la toute puissance de Dieu. L'infiniment puissant rejoint l'extrême de l'indigence.

L'importance du thème nous a amenés à consacrer toute la première partie de cette étude au psaume 113. Il constitue, en réalité, le fil rouge de notre enquête, sans exclure toutefois l'usage d'autres textes.

---

[71] Cf. J. DUPONT, « Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres », in *Evangelizare pauperibus* (Brescia 1978), p. 127-189.

Fallait-il limiter notre recherche au Psautier, qui traite abondamment du thème des pauvres, et du secours accordé par Dieu ? Dans le cadre du sujet strictement défini, peu de psaumes évoquent à la fois cette grandeur de Dieu qui s'abaisse, ce contraste entre Dieu qui est à la fois très haut et très bas. Le psaume 138, qui est voisin, ne traite pas exactement la même question. Il souligne également la grandeur de Dieu[72], mais en rapport avec sa vision perçante qui distingue les petits et les grands. Le thème du relèvement en lien avec la transcendance de Dieu apparaît surtout dans le psaume 113, et il nous est apparu nécessaire de chercher dans d'autres livres bibliques des références complémentaires.

La deuxième partie débute par l'étude d'un oracle du livre d'Isaïe (Is 57,15)[73]. Ce verset, qui évoque lui aussi la question de la transcendance de Dieu, exprime un paradoxe : il s'agit de la double habitation de Dieu. Son séjour est à la fois au plus haut des cieux, mais aussi sur la terre, et pourrait-on dire au plus 'bas' de la terre : c'est la demeure du contrit qui est sa demeure, le lieu de son séjour. Il ne vit pas seulement à proximité de l'humilié : il cohabite avec lui, il loge sous le même toit. Ce verset nous fait entrer dans cette expression de la transcendance de Dieu qui se manifeste non par des actions éclatantes, mais par une connivence, une intimité avec le souffrant. Or une telle forme de transcendance est peu étudiée. Elle est paradoxale en ce sens qu'elle joint ensemble la grandeur et la bassesse, l'infiniment grand et l'infiniment petit. Elle correspond à notre thème de recherche car elle nous éclaire sur cette disposition de Dieu à se faire proche, et à intervenir en faveur du faible. Cette seconde partie montre à la fois comment Dieu se fait l'avocat du pauvre (chapitre 4) et se distingue radicalement de la grandeur des puissants ici-bas (chapitre 5).

La troisième partie débute elle aussi par une étude attentive d'un texte biblique : il s'agit du Pr 14,31.[74] L'étude de ce proverbe nous paraît particulièrement indiquée pour notre sujet : elle nous amènera à vérifier l'hypothèse selon laquelle la connivence entre Dieu et le pauvre s'explique par le lien entre le Créateur et sa créature. Ne pas respecter la créature, parce qu'elle est faible, sans défense, négligeable, c'est narguer son auteur, et l'outrager gravement. Dieu se soucie de ses œuvres ; il les a désirées et les

---

[72] Cf. Ps 138,6 : « Si haut que soit le SEIGNEUR, il voit le plus humble et reconnaît de loin l'orgueilleux. » (Traduction : *TOB*).

[73] « Car ainsi parle celui qui est haut et élevé, dont la demeure est éternelle et dont le nom est saint. 'Je suis haut et saint dans ma demeure, mais je suis avec l'homme contrit et humilié, pour ranimer les esprits humiliés, pour ranimer les cœurs contrits.' »

[74] « Opprimer le faible, c'est outrager son Créateur ; c'est l'honorer que d'être bon pour les malheureux. »

a fait naître ; il souhaite qu'elles soient respectées. À l'aide de ces hypothèses et de ces réflexions, le chapitre huit tente de résoudre la problématique de départ, en expliquant le pourquoi de cette relation entre Dieu et les pauvres. Il montre la force de la relation entre le Créateur et ses créatures, et discute des analogies que l'on peut trouver avec les institutions sociales du Moyen-Orient ancien.

Première partie :

Le regard du Très-Haut sur le pauvre ; une étude du psaume 113

Une première étape consistera à considérer le regard que porte le Très-Haut sur le pauvre, l'humilié. Dans ce but, nous avons choisi le psaume 113, qui nous servira de base de travail. En effet ce psaume aborde, en quelques versets, les thèmes de la grandeur de Dieu (il siège là-haut) et celui de la bienveillance pour les petits. Dieu est comme penché ; penché vers les cieux et la terre. Plus exactement, c'est d'abord son regard qu'il abaisse. Mais s'il considère avec attention celui qui gît dans la poussière, c'est aussi pour le relever, pour lui rendre sa dignité. Ce regard qui se porte à la fois sur le pauvre et sur la femme stérile nous indique une sorte de prédilection qu'il faudra éclairer. Quel est le motif de ce regard ? Que nous apprend-il sur le Très-Haut, lui qui siège au-dessus de tous les peuples ? Il apparaît que ce mouvement de Dieu, à la fois haut placé et tout près des petits, constitue le thème central du psaume : n'est-ce pas pour ce motif que Dieu peut être dit l'incomparable ? : « Qui est comme YHWH, notre Dieu ? » (Ps 113,5)

Pour en éclairer le sens théologique, nous procéderons d'abord à une étude du texte lui même, en évoquant les questions de date et de traduction. Ensuite, nous réaliserons une étude exégétique. Finalement, nous évoquerons quelques éléments relatifs à l'histoire de la réception.

Chapitre I : Traduction et texte

Le psaume 113 appartient à la catégorie des psaumes de louange. Il commence en effet par une invitation à louer le Seigneur et en explicite les motifs. Nous aborderons dans un premier temps les questions de datation ; ensuite nous évoquerons les problèmes de critique textuelle posés par ce texte ; enfin, nous nous intéresserons à sa structure.

A. Datation

Le Psautier nous confronte au dilemme chronologique : avant ou après l'exil ? Sur la base des observations de Willis, et du rapprochement avec le cantique d'Anne (1 S 2), on ne peut nier que la matrice du psaume puisse être archaïque. Willis est partisan d'une datation précoce du psaume 113, tout comme le cantique d'Anne. Ces deux textes seraient à mettre en lien avec la théologie de l'Arche ou bien du sanctuaire de Silo, et auraient une origine septentrionale.[1] Willis estime que le cantique d'Anne ne serait pas tant un psaume royal, qu'un cantique de victoire d'une ou de plusieurs tribus hébraïques en lutte contre les Philistins. Il emprunte des expressions archaïques que l'on trouve déjà dans les tout premiers chants de triomphe hébreux : l'image de la corne, qui symbolise la force de Dieu rappelle Dt 33,17 et 2 S 22,3 ; le vocabulaire guerrier,[2] l'affirmation de la puissance de Dieu, la référence à son intervention qui donne le salut (1 S 2,1), l'affirmation que Dieu tue et donne la vie en 1 S 2,6 (/Dt 32,39), la référence au Seigneur qui est un Dieu qui connaît (1 S 2,3 avec un parallèle en Nb 24,16).

Selon Willis le psaume 113 aurait lui aussi des affinités avec les chants de victoire hébreux.[3] On notera par exemple dans les versets 5 à 9 des mentions de la puissance de Dieu, de sa capacité à relever… David

---

1 Cf. J. K. WILLIS, « The Song of Hannah and Psalm 113 », *CBQ* 35 (1973), p. 154.

2 Il est question des « ennemis » (v.1 & 10), de « l'arc des puissants » (v. 4), du « triomphe » des hommes (v. 9).

3 Cf. J. K. WILLIS, « The Song of Hannah », p. 140.

Freedman considère même que le psaume 113 serait plus archaïque que le cantique d'Anne. Il avance plusieurs arguments[4] :

* le psaume 113 fait intervenir un seul nom divin : YHWH, à 6 reprises, ce qui est typique, selon lui, des poésies primitives (XIIème s. av. J.-C.). Dans le cantique d'Anne, à l'inverse, plusieurs autres noms divins interviennent, comme le 'Rocher' (1 S 2,2), qui appartiennent à une phase ultérieure, appartenant à l'époque monarchique (Xème s. ou même après).

* Les formes verbales en 'î' seraient des éléments archaïques, qui témoigneraient plutôt d'une période précoce. Les expressions parallèles dans le cantique d'Anne ont des terminaisons sans le *yod*, ce qui laisse penser qu'il y aurait eu une correction : ainsi *hammašpîlî* (Ps 113,6) devient *mašpîl* (1 S 2,7), *m^{e}qîmî* (Ps 113,7), devient *mēqîm* (1 S 2,8), *l^{e}hôšîbî* (Ps 113,8) devient *l^{e}hôšîb* (1 S 2,8).

Pourtant, les arguments pour soutenir l'hypothèse d'une antériorité du psaume 113 nous paraissent insuffisants, et laissent la question de la datation ouverte. Il nous paraît plus raisonnable de considérer que le cantique d'Anne est plus ancien, et qu'il aurait eu une influence sur le psaume.[5]

Certains éléments font penser à une composition plus tardive, en particulier le thème universaliste et yahwiste : on notera la présence d'un universalisme temporel (v. 2 : « maintenant et à jamais »), spatial (v. 3 : « de l'orient à l'occident »), anthropologique (v. 4 : « tous les peuples »), cosmologique (v. 5 & 6 : « Dieu s'élève, siège et s'abaisse »), et sacré (Dieu se manifeste : v. 7-9).

Beaucamp date ce psaume de la période post-exilique ; pour lui, c'est l'expérience de l'exil qui a fait prendre conscience à Israël de son impuissance à parvenir au salut, et de la toute puissance de Dieu.[6]

Évoquons maintenant les questions de critique textuelle, et les difficultés de traduction.

---

4 Cf. D. N. FREEDMAN, « Psalm 113 and the song of Hannah », *Eretz Israel* 14 (1978), p. 56-69 ; édité dans : *Pottery, Poetry and Prophecy* (Winona Lake 1980), p. 243-261.

5 Cf. A. HURVITZ, « Originals and Imitations in Biblical Poetry : a Comparative Examination of 1 Sam 2:1-10 and Ps 113:5-9 », in *Biblical and Related Studies presented to Samuel IWRY*, edited by A. KORT, S. MORSCHAUSER (Winona Lake 1985), p. 115-121. L'auteur discute de l'hypothèse de FREEDMAN sur l'antériorité du Ps 113. Il émet de sérieuses réserves, en considérant notamment que les terminaisons en *yod* ne seraient pas des archaïsmes mais relèveraient plutôt d'un « style archaïsant ».

6 Cf. E. BEAUCAMP, *Le Psautier,* T. II (Sources Bibliques, Paris 1979), p. 203.

B. Critique textuelle et traduction

Nous sommes en présence d'un texte très bref (60 mots)[7], inclus entre deux Alléluia, selon la version massorétique. Le texte est bien établi, et les variantes sont mineures.

v. 1 : « Serviteurs du Seigneur, louez » selon le texte massorétique, la Peshitta, et le Targum. La Septante, la Vulgate, Aquila, Symmaque, Théodotion supposent עֲבָדִים,[8] qui se traduit par un vocatif : « louez le Seigneur, serviteurs ». Dahood préfère vocaliser *'ăbādê* (au lieu de *'abdê*) ce qui donne : « œuvres du Seigneur ».[9] Il s'appuie sur Qo 9,1.

Dans la tradition, la célèbre leçon de la Vulgate a eu beaucoup d'influence :

« Louez, ô enfants (serviteurs) le Seigneur. » *(Laudate pueri Dominum.)*

La Septante, Aquila, Symmaque, Théodotion ont traduit le mot hébreu 'serviteurs' par παῖδες, mot qui peut signifier soit enfants, soit serviteurs. Cette équivalence entre עֲבָדִים et παῖδες est rare dans le Psautier ; on ne la retrouve que dans le psaume 113. Le plus souvent, le terme utilisé est δοῦλοι.[10]

Au singulier, on trouve dans le Psautier trois équivalences entre עֶבֶד et παῖς.[11] Traduire עֲבָדִים par παῖδες introduit un aspect nouveau : la vocation à la louange des petits comme dans le psaume 8,2 : « par la bouche des enfants, des tout petits. » La louange serait une question de pureté de cœur, de simplicité de l'âme. Cette leçon déboucherait sur une interprétation moralisante. Notons qu'en latin, 'puer' peut signifier comme en grec 'jeune esclave', 'serviteur'.[12]

L'objet de la louange est bien le Nom du Seigneur.

v. 2 : On trouve dans la Peshitta l'équivalent de l'expression hébraïque מֵעוֹלָם ce qui rejoint une formulation fréquente dans l'Ancien Testament.[13]

Il semble qu'il y ait des formes archaïsantes : dans les versets 5 à 9, nous trouvons d'étranges formes verbales, avec une désinence en *yod.* Il s'agit de verbes au participe et d'un infinitif *hif'il.*

---

[7] Versets 1-3 : 23 mots ; v. 4-6 : 17 mots ; v. 7-9 : 20 mots.

[8] Cf. par exemple le Ps 123,2.

[9] Cf. M. DAHOOD, *Psalms,* T. III (The Anchor Bible 17A, Garden City - New York 1970), p. 130 et s.

[10] Ce terme est utilisé 52 fois dans le Psautier pour traduire עֶבֶד à l'état absolu ou construit).

[11] Cf. Ps 18,1 ; 69,18 ; 86,16.

[12] Cf. J. CALÈS, *Le Livre des Psaumes*, T. II (Paris 1936), p. 367.

[13] Cf. Ps 25,6 ; 93,2 ; 103,17 ; 119,52.

hammagbîhî (v. 5) : il s'agit d'un participe *hif'il* avec un sens plus réflexif que factitif ; littéralement : « qui élève haut (son trône) pour siéger » ; on peut traduire : « qui s'élève pour siéger. »

hammašpîlî (v. 6) : participe *hif'il* : « qui se penche » ; David Freedman interprète dans un sens factitif et traduit ainsi les participes des versets 5b et 6a :

« qui élève sur un siège haut placé,
qui abaisse, à la vue de tous. »[14]

Nous préférons traduire selon un sens réflexif, en raison du verset 7, qui semble découler logiquement de l'attitude de Dieu envers les petits. Dieu s'abaisse pour relever.

m^{e}qîmî (v. 7) : participe *hif'il*, de sens factitif : « qui rehausse, soulève » ;

l^{e}hôšîbî (v. 8) : infinitif *hif'il* : « pour faire asseoir » ;

môšîbî (v. 9) : participe *hif'il* : « qui fait asseoir, installe. »

Pour les formes des versets 5, 6, 7 et 9, la terminaison en *yod* représente une forme archaïque du participe.[15]

Le cas du verset 8 avec un infinitif en *yod* serait différent ; il pourrait s'agir d'une confusion paléographique avec le *waw*[16]. Les anciennes versions y voient en effet un pronom objet : « pour le faire asseoir ». Mais il se peut aussi que l'original ait été לְהוֹשִׁיב comme en 1 S 2,8.[17]

v. 4 : Le verbe 'exalté' est le même au verset 4 et au verset 7 ; le pauvre est exalté comme Dieu. Marina Mannati propose de traduire ainsi : « YHWH soit exalté sur toutes les nations. »[18]

v. 5 : *hammagbîhî lāšābet* peut se traduire littéralement : « Lui qui s'élève pour siéger » ; la *NAB*[19] propose : « who is enthroned on high. »

Comment traduire l'infinitif *lir'ôt*, au verset 6 ? Ce terme semble bien s'appliquer à Dieu, et non aux hommes. David Freedman, cependant considère que *lir'ôt* concerne l'état de celui qui est abaissé par le Seigneur.

---

14 Cf. D. FREEDMAN, « Psalm 113 and the song of Hannah », p. 59. Il s'appuie pour cela sur d'autres passages de la Bible où il est question de Dieu qui élève et abaisse ; on se reportera en particulier aux passages suivants : Ps 75,8 ; Ez 17,24 et 21,31.

15 M. DAHOOD suggère qu'il pourrait s'agir d'une forme archaïque du génitif. Il estime que dans le verset 5, le participe est régi par le « ka » de « qui est comme Dieu ? » Or ce préfixe appelle un génitif. Cf. M. DAHOOD, *Psalms*, T. III, p. 130-131.

16 Ainsi en est-il pour LXX « τοῦ καθίσαι αὐτὸν », Vg, Peshitta. Cf. E. BEAUCAMP, *Le Psautier*, T. II, note sur le verset 8, p. 201.

17 Cf. L. C. ALLEN, *Psalms 101-150* (WBC 21, Waco 1983), p. 99.

18 Cf. M. MANNATI, *Les Psaumes*, T. IV (Paris 1968), p. 62.

19 *New American Standard Bible*, désormais *NAB*.

Cet abaissement n'a de sens que s'il est public ; plutôt que de traduire « et s'abaisse pour regarder », il préfère : « et abaisse à la vue de tous (in full view). » Cette lecture découle de sa manière d'interpréter les participes des versets 5b et 6a dans un sens factitif et non réflexif.

v. 7 : *mē'āpār* : « de la poussière » donne dans la Septante et la Vulgate : « de la terre. »

'ašpot : il s'agirait du *mezbèlê* arabe,[20] monceau de balayures, de cendres chaudes, de fumier, de détritus de toutes sortes, qui se trouve à la porte des villages, et où viennent s'installer les indigents pour y trouver un peu de chaleur ou quelques déchets utilisables. Se réfugient là les marginaux, les impurs, tous les malades lépreux et contagieux, exclus du village pour cause d'impureté. Il en est ainsi de Job (cf. Jb 11,8), qui s'assoit parmi les cendres (אֵפֶר).

v. 8a : Une erreur de scribe est à mentionner pour un manuscrit et la Peshitta : il manque la première mention des « princes » : עִם־נְדִיבִים

v. 8b : La Peshitta omet le suffixe possessif de עַם : « parmi les princes du peuple. »

v.9 : « Il procure un foyer à la femme stérile » ; une traduction littérale donnerait : « il installe (fait asseoir) la stérile dans la maison » La *New American Standard Bible* propose : « He makes the barren woman abide in the house. »

On notera que dans le texte massorétique, c'est le même verbe qui est employé pour Dieu qui siège (v. 5), pour le pauvre (v. 8) et pour la stérile (v. 9). Dans le verset 5, YHWH est présenté comme le juge qui siège. S'il s'élève si haut n'est-ce pas pour mieux voir[21] et pour mieux juger[22] ? Mannati propose de traduire toujours par « trône ». Ainsi, le verset 5b donnerait : « lui qui dresse au plus haut son trône. »

Maillot et Lelièvre notent que seuls les hommes étaient assis pour manger ; les femmes servaient et se tenaient donc debout. Ils proposent la traduction suivante :

> « Il permet à la femme stérile de s'asseoir à la maison
> en heureuse mère de famille.[23] »

Remarquons que le verbe ישׁב au *hif'il* est utilisé en Esd 10,2 et Ne 13,23 pour signifier le mariage. Le sens est : 'épouser', 'donner une maison à'. On

---

[20] Cf. J. CALÈS, *Le Livre des Psaumes*, T. II, p. 367.

[21] Cf. Ps 33,13-15 ; 138,6 ; Is 57,15.

[22] Ps 7,7-8 ; cf. M. MANNATI, *Les Psaumes*, T. IV, p. 64.

[23] Cf. A. MAILLOT, A. LELIÈVRE, *Les Psaumes ; traduction nouvelle et commentaire*, T. III (Genève 1969), p. 92-93.

peut aussi comprendre selon la Septante, la Vulgate et la Peshitta, « la stérile de maison. »[24] Ainsi, Mannati suggère : « lui qui fait trôner la sans foyer. »[25]

Il n'y a pas d'Alléluia final dans la Peshitta. Il en est de même pour la Septante et la Vulgate ; dans ces versions, l'Alléluia « final » se retrouve en tête du psaume suivant, comme pour tous les psaumes de la même série (cf. Ps 113 à 118).[26] La *Bible de Jérusalem* suit la Septante ; la *TOB*, la *New American Standard Bible* suivent le texte massorétique.

Le psaume 113 s'inscrit dans un contexte historique et géographique ; il obéit à des lois de composition. Avant de nous pencher sur le sens théologique du texte, considérons sa structure formelle, en étant spécialement attentif aux effets de style et de composition.

C. Structure du psaume et poésie

Il s'agit d'une composition brève, mais structurée et pleine de poésie. Pour mettre en valeur toute la richesse du texte, nous procéderons en trois étapes. Dans un premier temps, nous évoquerons la question du genre littéraire. Nous étudierons ensuite le rythme du psaume, et enfin nous considérerons sa structure.

1. Recherche du genre littéraire

Ce psaume prend la forme d'un chant de louange, avec parfois des nuances sapientielles, comme dans les versets 5 à 9. Crüsemann souligne dans le psaume 113 « la combinaison d'un hymne à l'impératif et de participes hymniques dans une unité harmonieuse. »[27] On reconnaît en effet toutes les caractéristiques du genre littéraire hymnique, selon les critères retenus par Gunkel et son école.[28] On notera l'extrême soin apporté dans ce psaume à la

---

24 *Vg* : « sterilem in domo. »

25 Cf. M. MANNATI, *Les Psaumes*, T. IV, p. 64.

26 Cf. E. BEAUCAMP, *Le Psautier,* T. II, p. 201.

27 Pour approfondir cette distinction entre les hymnes formulés à l'impératif et les hymnes de forme participiale, on se reportera à F. CRÜSEMANN, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32 ; Neukirchen-Vluyn 1969), p. 134 ; cité dans H. J. KRAUS, *Psalmen,* T. II (BKAT XV/2, Neukirchen - Vluyn, 1960), p. 367. Voir aussi une présentation de cette classification dans E. LIPIŃSKI, art. : « Psaumes », in *DBS*, vol. 9, p. 10 et s.

28 Cf. E. LIPINSKI, qui résume de façon particulièrement claire la classification de GUNKEL : « (L'hymne) débute par une invitation à louer Dieu. Le corps de l'hymne détaille les motifs de la louange, les vertus divines ou les prodiges accomplis par Dieu

rédaction : il se compose d'une introduction, qui est une invitation à une louange collective, d'une section médiane, qui donne les raisons de louer Dieu, et d'une conclusion qui rappelle l'invitation à louer. La conclusion se résume, dans le psaume 113, au dernier Alléluia.

Jean Calès note que « le vocabulaire est simple et limpide et le style coulant et lumineux. »[29] On notera des effets de style, en particulier par la répétition de certains mots. Le Nom divin, répété 6 fois (4 fois dans les trois premiers versets), le verbe 'louer' (*hll*) répété 5 fois (si l'on compte les deux Alléluia), le 'Nom' (3 fois), le verbe 'siéger' (3 fois).

Les deux premiers versets peuvent laisser supposer que le psaume était antiphoné, avec une alternance chantres, foule ; on pourrait concevoir un découpage en deux sections : v. 1-4 et v. 5-9. Kraus estime que l'expression « serviteurs du Seigneur » désignerait un chœur de prêtres.[30]

Cependant, nous savons que la même expression « serviteurs du Seigneur » est appliquée aussi aux fils d'Israël.[31] Plus encore, l'auditoire que le psaume suppose semble non seulement dépasser le cadre d'une assemblée liturgique, mais encore Israël lui-même[32] ; le psaume ouvre à un universalisme qui s'étend jusqu'à la fin des temps (v. 2) et s'élargit jusqu'aux extrémités de la terre (v. 3).[33]

On notera enfin que si la mention des 'serviteurs du Seigneur' évoque un cadre liturgique, ce dialogue, qui semble s'établir au début, peut aussi n'être que fictif.[34]

---

dans la nature et dans l'histoire de son peuple ; la conclusion reprend souvent la formule d'introduction. » E. LIPINSKI, article « Psaumes », *DBS*, vol. 9, 1979, Col 6. Pour une réflexion sur le genre littéraire des hymnes de louange, on pourra consulter encore : S. E. GILLINGHAM, *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible* (Oxford 1994), p. 208-209.

29 Cf. J. CALÈS, *Le Livre des Psaumes*, T. II (Paris 1936), p. 368.

30 KRAUS s'appuie sur les Ps 134,1 et 135,1. Les serviteurs du Seigneur sont ceux qui se tiennent, qui officient (*BJ*), dans la maison du Seigneur.

31 Cf. Ps 69,37 ; 79,2.10 ; 89,51 ; 90,13.16 ; 102,15.29 ; 135,9.14 ; 136,22.

32 J.-F. LEFEBVRE note que l'expression « serviteurs du Seigneur » peut désigner aussi ceux qui respectent l'alliance, c'est-à-dire qui servent YHWH, y compris les étrangers qui observent le sabbat (Is 56,6). Cf. J.-F. LEFEBVRE, *Le jubilé biblique, Lv 25 – exégèse et théologie* (OBO 194, Fribourg - Göttingen 2003), p. 374.

33 Cf. Ps 50,1 ; Ml 1,11.

34 Cf. E. BEAUCAMP, *Le Psautier,* T. II, p. 202. Voir aussi : I. W. SLOTKI, « Omnipresence, condescension and omniscience in Psalm 113,5-6 », *JTS* 32 (1931), p. 367-370. La référence aux célébrations liturgiques des origines reste très controversée. Même au cours de l'époque du Second Temple, le chant des psaumes restait marginal, si l'on en croit J. HEINEMANN : « À l'origine, la prière (et la psalmodie) ne faisaient pas partie intégrante du culte du Temple, du moins à la période du Premier Temple. Quand ces éléments pénétrèrent enfin le culte, à la période du Second Temple, ils demeurèrent

2. *Étude de la structure*

Le psaume peut être divisé en deux ou trois strophes. La plupart des commentaires retiennent une structure en trois strophes.[35] Gunkel préfère rassembler les versets 1 à 4 pour en faire une longue invitation hymnique[36] : il y aurait une homogénéité dans le vocabulaire employé, spécialement dans les verbes qui invitent à la louange : L'Alléluia initial, la reprise du verbe 'louer' (v. 1a, 1b, 3b), 'bénir' (v. 2) et 'exalter' (v. 4).

Le verset 5a « Qui est semblable à YHWH notre Dieu ? » ferait la charnière avec ce qui suit : les raisons de louer, où dominent des verbes au participe.[37]

Nous préférons retenir une structure en trois strophes :

v. 1-3 : une exhortation à louer le Seigneur ;

v. 4-6 : le motif général de louer : grandeur cosmique du Seigneur ;

v. 7-9 : un motif particulier sous la forme de deux cas typiques.[38]

Pour vérifier la pertinence de cette structure, examinons maintenant en détail la composition de chacune des strophes.

3. *Commentaire de chaque strophe*

Chaque strophe se compose de 3 versets. Leur longueur est cependant inégale ; notons par exemple que 5b, 6a et 6b sont composés seulement de deux mots, alors que 2a se compose de quatre mots.

a. Première strophe (v. 1-3)

Une première entité poétique est constituée par les versets 1-3 ; il s'agit d'un invitatoire délimité par une inclusion avec le *(hll) šēm Yahweh* : « louez le Nom de YHWH. » Au centre de la strophe, se développe, à travers les deux

---

encore marginaux. Ils appartenaient à la sphère du culte populaire qui se développa en marge du culte sacrificiel sacerdotal (…) La nature non essentielle de ces hymnes est également indiquée par le fait que les chantres-lévites se tenaient à distance de l'autel, sur les marches qui séparaient le parvis des prêtres du parvis des israélites. » Cf. J. HEINEMANN, *Prayer in the Talmud : forms and patterns* (Studia Judaica 9, Berlin - New York 1977), p. 123-125.

35 Ainsi L. JACQUET, A. MAILLOT et A. LELIÈVRE, E. BEAUCAMP, T. K. CHEYNE, L. ALLEN, J. CALÈS, L. ALONSO SCHÖKEL et C. CARNITI, M. DAHOOD, G. RAVASI.

36 Cf. H. GUNKEL, *Die Psalmen* (Göttingen, 5ème éd. : 1968), p. 491. Cf. aussi M. MANNATI, *Les Psaumes,* T. IV, p. 62.

37 Cf. P. AUFFRET, « Hymne à l'incomparable : étude structurelle du psaume 113 », *SEL* 9 (1992), p. 35-52.

38 C'est aussi la structure retenue par J. CALÈS, E. BEAUCAMP, G. RAVASI.

pôles de 2b (maintenant et toujours) et 3a (du soleil levant au couchant) l'universalité de la louange dans le temps et dans l'espace.

On notera le chiasme des verset 2a et 3b.

šēm Yahweh
mebōrāk
mehullāl
šēm Yahweh

Remarquons aussi le subtil jeu de mots entre *šemeš* (soleil) et *šem* (Nom).[39] Nous aurions donc une strophe composée d'un premier verset introductif, suivi de deux versets formant un chiasme :

1 « Louez serviteurs de YHWH, »
1b « louez le Nom de YHWH »
2a « que le Nom de YHWH soit béni »
2b « maintenant et à jamais ; »
3a « du soleil levant à son couchant, »
3b « loué soit le Nom de YHWH. »

On notera que le verset 1 obéit à une structure originale : « Louez, serviteurs de YHWH / louez le Nom de YHWH. » Il s'agit d'une construction sous la forme a.b.c. / a.d.c. Ce verset est un invitatoire, dans lequel les verbes sont à l'impératif. On pourrait aussi voir un chiasme entre 1b et 3b ; nous aurions au centre : « dès maintenant et à jamais. » Mais les temps des verbes sont différents, et le chiasme ne se vérifie pas entre 2a et 3a.

La pensée progresse par des reprises successives, comme si l'on réalisait une ascension en progressant selon plusieurs paliers : c'est spécialement vrai pour le verset 1 mais aussi pour le verset 8[40]. Chaque reprise fait intervenir un ou deux mots pivots, que l'auteur entend souligner : au verset 1 : « louez » et « Nom du Seigneur »; au verset 8 : « princes ».[41]

v. 1 « Louez serviteurs de YHWH, louez le Nom de YHWH »
v. 2 « … que soit le Nom de YHWH béni »
v.8 « au rang des princes….au rang des princes de son peuple. »

b. Deuxième strophe (v. 4-6)

Le verset 4 introduit la strophe ; il est bâti selon une structure parallèle :

---

[39] On notera que dans le Livre de Qohelet, il y a aussi un jeu de mot entre Nom et huile : שֵׁם מִשֶּׁמֶן (Qo 7,1).

[40] Cf. E. BEAUCAMP, *Le Psautier,* T. II, p. 202.

[41] Cf. BEAUCAMP, *Le Psautier,* T. II, p. 202.

« Plus haut que tous les peuples (a)
YHWH (b)
Au-dessus des cieux (a')
sa gloire. » (b')

Il est suivi d'un chiasme :

5a « qui est comme YHWH notre Dieu
5b lui qui s'élève pour siéger,
6a et s'abaisse pour voir
6b (dans) les cieux et la terre ? »

Il y a simplement une différence de rythme, en raison du verset 6 qui compte 12 syllabes (6 + 6) au lieu de 14.

On notera une ressemblance entre les deux premières strophes : la syntaxe des versets 2 et 3 est semblable à celle du verset 4. Dans les versets 2 et 3, le verbe *y^ehî* gouverne les deux participes qui suivent : *m^eborak* et *m^ehullal*. Dans le verset 4, le verbe *rām* gouverne les deux propositions qui commencent par *'al*.

On peut voir une inclusion dans les versets 6 et 4, qui délimitent la strophe : le verset 6 fait écho au verset 4, avec une répétition du terme « cieux. »[42]

Une difficulté d'interprétation apparaît au verset 6, selon lequel Dieu se penche pour regarder les cieux. Dans la représentation cosmique courante, les cieux sont en-haut ; ils sont la résidence de Dieu. La terre est en-bas. On comprend que Dieu se penche pour voir la terre, mais il est plus difficile de s'imaginer ce même mouvement pour les cieux. Cela ne se conçoit que si l'on admet pour Dieu un lieu de résidence au-delà des cieux, plus haut encore que tout l'espace créé.

Nous recevons le texte dans sa version massorétique. Certains préfèrent déplacer le verset 6b pour contourner la difficulté[43] :

---

[42] Cf. G. T. M. PRINSLOO, « Yahweh and the Poor in Psalm 113 : Literary motif and/or theological reality ? », *OTE* 9/3 (1996), p. 465-485.

[43] Cf. H. GUNKEL, CALÈS, OSTY, KRAUS.

Forme du texte massorétique :	*Avec déplacement de 6b*
5a Qui est comme YHWH notre Dieu,	5a Qui est comme YHWH notre Dieu,
5b Lui qui s'élève pour siéger,	6b (dans) les cieux et la terre ?
6a et s'abaisse pour regarder	5b Lui qui s'élève pour siéger,
6b les cieux et la terre ?	6a et s'abaisse pour regarder.

Ce déplacement ne nous paraît pas opportun ; il donne un sens inachevé au stique 6a. D'autre part, l'expression (dans) les cieux et sur la terre semble être un complément circonstanciel de toute la phrase des versets 5 et 6, et donc ne requiert pas de déplacement.

D'autres auteurs proposent une autre modification, tel Tournay[44] :

Forme du texte massorétique :	*Avec déplacement de 6b*
5a Qui est comme YHWH notre Dieu,	5a Qui est comme YHWH notre Dieu,
5b Lui qui s'élève pour siéger,	$5b+6b_1$ Lui qui s'élève pour siéger *aux cieux*,
6a et s'abaisse pour regarder	$6a+6b_2$ et s'abaisse pour regarder *la terre ?*
6b les cieux et la terre ?	

Là encore, ce déplacement ne nous semble pas justifié, et ne respecte pas l'équilibre de la strophe.[45] Il s'agit d'ailleurs de conjectures, qui ne s'appuient sur aucun témoin textuel.

Quant à Dahood, il considère que la préposition *ba* de *baššāmayim* (v. 6b) évoque plus une provenance qu'une destination : il traduit : « Celui qui se penche pour regarder des cieux vers la terre »[46] Une telle traduction selon Dahood rappellerait le mouvement du verset 2b dont le sens est : « dès maintenant et à jamais. »

Cependant, l'expression *baššāmayim ûbā'ārets* désigne le plus souvent une localisation : « (dans) les cieux et la terre »; il s'agit d'un mérisme qui indique l'étendue infinie du regard de Dieu. La même expression se retrouve souvent dans l'Ancien Testament, et prend toujours un sens géographique.[47]

Nous préférons laisser intacte la difficulté suscitée par les versets 5 et 6, ce qui nous amène à considérer que Dieu réside au-dessus des cieux. Précisément, le fait pour Dieu de s'abaisser pour voir les cieux, puis la terre,

---

44 Cf. R. J. TOURNAY, cité dans L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme ; étude textuelle, littéraire et doctrinale,* T. III (Paris 1979), p. 257.

45 Cf. L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme*, T. III, p. 257.

46 Cf. M. DAHOOD, *Psalms,* T. III, p. 131.

47 Cf. Dt 3,24 ; 1 Ch 29,11 ; 2 Ch 6,14 ; Ps 135,6 ; Jl 3,3.

amplifie son acte qui est comme un double abaissement. Son regard doit franchir le firmament et parvenir jusque sur la terre, et même le tas d'ordures.

Une étude de l'usage des participes et des infinitifs, dans les strophes 2 et 3 nous paraît intéressante : nous relevons un jeu subtil qui contribue à montrer ce que Dieu fait et dans quel but il le fait. Pour la clarté de la présentation, nous avons traduit chaque participe *hif'il* par un participe présent :

Verset	*Participe/imparfait*	*But*	*Objet*	*Lieu*
5b	S'élevant	pour siéger		
6	S'abaissant	pour voir	les cieux et la terre	
7a	relevant		le faible	de la poussière
7b	il élève		le pauvre	du tas d'ordures
		pour l'asseoir		parmi les princes
9a	asseyant		la stérile	en sa maison

Du point de vue poétique, on notera le mérisme des versets 5b et 6a, qui semblent se répondre admirablement : « il s'élève.....il s'abaisse. » N'est-ce pas qu'il est infiniment mobile, mieux, qu'il occupe tout l'espace ? Le rapprochement des deux participes est souligné par l'assonance : *hammagbîhî* et *hammašpîlî.*

Ravasi voit un chiasme entre les versets 4 et 6[48] ; en effet, on notera comme une gradation entre 4a et 4b : Dieu est au-dessus des peuples, mais bien plus, sa gloire est même au-dessus des cieux. D'une telle hauteur il s'abaisse pour voir d'abord les cieux, puis plus bas, la terre (et ses habitants).

v.4a : Dieu est plus haut que **les nations**
4b sa gloire au-dessus... **des cieux**
v.6 : Il s'abaisse pour voir **les cieux**
et **la terre**

Il note une insistance sur la transcendance cosmique du Seigneur : nations-cieux / cieux-terre, qui constituerait la trame de la strophe.

David Freedman interprète le terme « gloire » (v. 4b) dans un sens honorifique, plutôt que comme un attribut divin. Il propose de traduire par

48 Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, T. III, p. 339-340.

« his excellency. »[49] Il s'agirait d'une expression stéréotypée, qui formerait un tout avec le Nom divin : « Son excellence, YHWH. »

c. Troisième strophe (v. 7-9)

Elle est bâtie, là encore sur le modèle de la strophe précédente. En particulier on notera l'usage de certains verbes communs, conjugués au *qal* dans la strophe 2 et repris au *hif'il* dans la strophe 3 :

Strophe 2 : v. 4 : רָם (participe *qal*)	1er verset de la strophe ;
Strophe 3 : v. 7 : יָרִים (*hif'il* inaccompli).	' ' ' ' ' '
Strophe 2: v. 5 : לָשָׁבֶת (infinitif *qal*)	2ème verset de la strophe ;
Strophe 3 : v. 8 : לְהוֹשִׁיבִי (infinitif *hif'il*)	' ' ' ' ' '

Leur localisation parallèle (premier et deuxième verset de la strophe) laisse penser que l'auteur a désiré souligner un certain parallélisme. Cela suggère, pour la traduction, d'utiliser le même verbe. Ainsi Allen propose la traduction suivante :

v. 4 « Exalté est YHWH au-dessus des nations, sa gloire au-dessus des cieux. »
v. 7 « Lui qui relève l'indigent de la poussière et exalte le pauvre du tas d'ordures. »[50]

Notons que le verset 7 est construit selon une structure parallèle mais de forme inhabituelle :

« Il relève de la poussière le faible / du tas d'ordures, il exalte le pauvre »
a b c / b' a' c'

Le chiasme déjà relevé dans les deux strophes précédentes (v. 2-3 et 5-6) ne se retrouve pas aux versets 8-9 ; nous avons plutôt une structure parallèle, avec une assonance très marquée en début de chaque verset : on retrouve le groupe de voyelles oii / oii dans les verbes au participe.

---

49 Cf. D. FREEDMAN, « Psalm 113 and the song of Hannah », p. 58-59. Il s'appuie sur le Ps 29,2 où figure le même terme, כָּבוֹד associé au Nom divin.

50 Cf. L. ALLEN, *Psalms*, T. III, p. 98.

v. 8 לְהוֹשִׁיבִי עִם־נְדִיבִים
עִם נְדִיבֵי עַמּוֹ
v. 9 מוֹשִׁיבִי עֲקֶרֶת הַבַּיִת
אֵם־הַבָּנִים שְׂמֵחָה

Le verset 8 est souvent cité comme exemple d'assonance en i.[51] On trouve aussi la répétition d'un groupe de voyelles au verset 9 : *'ăqeret habbayit / 'ēm habbānîm*

Cette strophe fait apparaître l'œuvre de Dieu dans l'histoire. Elle se manifeste par un renversement de situation. Cependant à la différence du Magnificat (Lc 1,52-53), il n'est pas dit que les puissants subissent un changement de situation. Le tableau ci-dessous récapitule l'œuvre de YHWH, selon le psaume 113 :

Le bénéficiaire :	*Situation initiale :*	*Situation finale :*
dāl (faible)	dans la poussière	'relevé hors de…'
'eḇyôn (pauvre)	sur le fumier	parmi les princes de son peuple
'ăqeret (stérile)	-	en sa maison, parmi ses fils

On notera que les versets 7 et 8a sont identiques à 1 S 2,8, à l'exception des participes, qui, dans le cantique d'Anne, ont une terminaison sans *yod* final (*m^{e}qîm* et *l^{e}hôšîb*).

La construction poétique de cette strophe est très soignée. Avec le verset 7, s'amorce un mouvement ascensionnel par lequel le pauvre est relevé de la terre (selon la Septante[52] et la Vulgate) ; la version hébraïque est plus suggestive : '*de la poussière*'. Ce mouvement transporte vers le haut, vers les princes du peuple.

Le verset 8 est construit selon une structure parallèle, avec une répétition qui rappelle le verset 1. Il s'agit d'une structure de la forme : a.b.c. / b'.c'.d'.

« Pour l'asseoir parmi les princes / parmi les princes de son peuple »
a b c / b' c' d'

Le miracle de la femme stérile occupe une place importante. Il vient clôturer la liste des motifs de louange. En outre, il s'agit d'une merveille de composition littéraire, qui procède en deux actes[53] :

---

[51] Cf. W. WATSON, *Classical Hebrew Poetry* (*JSOTS* 26, Sheffield 1986), chapitre 9, p. 223.

[52] Ps 112,7 : « ὁ ἐγείρων ἀπὸ γῆς πτωχὸν καὶ ἀπὸ κοπρίας ἀνυψῶν πένητα. »

[53] Cf. L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme*, T. III, p. 261.

1 : la femme stérile est intronisée en sa maison ; elle obtient le privilège de siéger (ישב), dans une gloire qui rappelle celle de Dieu lui-même ;

2 : plus que cela, elle accède à la béatitude des mères fécondes ; elle goûte enfin la joie d'être non plus isolée, mais entourée d'une couronne de fils.

Nous avons ainsi un petit joyau structurel dans lequel, en cercles concentriques, l'action du Seigneur passe de l'horizon immense qui englobe le temps et l'espace jusqu'à celui d'une maison remplie de fils et de joie. On pourrait dire que les deux premières strophes exaltent la transcendance divine, celle qui est liée au nom et à la gloire de Dieu. La troisième strophe ne change pas de sujet ; il s'agit toujours de traiter de la transcendance de celui qui siège sur la création, au moyen d'exemples particuliers. Le verset 6 prépare le changement de perspective.[54]

Nous proposons donc la traduction et la structure suivante :

1a	Alléluia !
1a' 1b 2a 2b 3a 3b	Louez, serviteurs de YHWH, louez le Nom de YHWH. Que le Nom de YHWH soit béni, dès maintenant et pour toujours ; du soleil levant à son couchant, loué soit le Nom de YHWH.
4a 4b 5a 5b 6	Exalté au-dessus des peuples, YHWH au-dessus des cieux, sa gloire Qui est comme YHWH, notre Dieu lui qui s'élève pour siéger, et qui s'abaisse pour voir les cieux et la terre ?
7a 7b 8a 8b 9a 9b	Il relève de la poussière le faible, du tas d'ordures, il exalte le pauvre, pour l'asseoir parmi les princes, parmi les princes de son peuple. Il assied la stérile en sa maison, mère heureuse parmi ses fils.
9b'	Alléluia !

54 D. FREEDMAN suggère que le psaume pourrait être incomplet, en recourant à deux arguments : il est introduit par une strophe (v. 1-3), et il se termine de façon abrupte, sans conclusion (hormis l'Alléluia final) ; une étude parallèle avec le cantique d'Anne l'amène à penser que le Ps 113 pouvait avoir davantage de strophes, six selon FREEDMAN. Cf. D. FREEDMAN, « Psalm 113 and the song of Hannah », p. 60.

Nous avons tenté d'approcher le psaume 113 du point de vue de sa structure formelle. Nous avons vu qu'il s'agissait d'un hymne de louange, détaillant diverses dimensions de la grandeur de Dieu. Il nous reste à considérer le texte du point de vue exégétique et théologique : le thème que le psaume évoque est-il original ou bien est-il emprunté à une autre tradition ? Que signifie ce mouvement de Dieu qui abaisse son regard et qui relève le pauvre ? Que représente dans ce cadre théologique la femme stérile ?

Chapitre II : Lecture exégétique et théologique

Le psalmiste, en invitant à la louange, considère le Seigneur sous un aspect particulier : il relie l'extrême grandeur de Dieu à l'extrême bassesse du pauvre, à l'humiliation de la stérile. Cette façon de procéder mérite une attention particulière, et constitue une piste prometteuse pour la question que nous nous posons : comment éclairer la relation de connivence entre Dieu et les petits ? Après une étude du thème général contenu dans le psaume, nous examinerons en détail chacune des strophes. Enfin, nous aborderons la question des parallèles dans le milieu du Moyen-Orient ancien.

A. Thème dominant du psaume 113

Le psaume 113 s'appuie sur des thèmes bibliques anciens. Il trouve en eux un aliment spirituel et théologique. Kraus estime qu'il y a là une reprise d'un thème déjà présent dans le Troisième Isaïe :

« Car ainsi parle celui qui est haut et élevé, dont la demeure est éternelle et dont le nom est saint. 'Je suis haut et saint dans ma demeure, mais je suis avec l'homme contrit et humilié, pour ranimer les esprits humiliés, pour ranimer les cœurs contrits'. »[55]

Nous retrouvons le thème de Dieu Très-Haut et saint, attentif à ceux qui sont humiliés, et dont le cœur est contrit. Kraus y reconnaît une affirmation de la miséricorde, de la bienveillance, de la condescendance de Dieu. Notons cependant que le thème majeur du psaume 113 n'est pas la miséricorde de Dieu, ni sa pitié, mais seulement sa grandeur. Jean-Noël Aletti et Jacques

---

[55] Is 57,15. Cf. H. J. KRAUS, *Psalmen,* T. II, p. 775-777 ; traduction anglaise sous le titre : *Psalms 60-150* ; *A Continental Commentary*, translated by H. C. OSWALD (Minneapolis 1993), p. 366-369. Certes, une incertitude demeure sur l'antériorité d'Is 57 par rapport au Ps 113. J. STEINMANN et P. AUVRAY datent Is 56 – 59 du Vème siècle (Introduction au Livre d'Isaïe, *BJ*, p. 1272). Il nous semble raisonnable de considérer qu'il s'agit de textes contemporains. Nous examinerons ce verset plus en détail dans la deuxième partie. Cf. infra p. 85 et s.

Trublet[56] notent qu'à la différence d'autres psaumes qui évoquent la transcendance de Dieu au moyen d'une accumulation d'attributs,[57] le psaume 113 procède, quant à lui, par sélection. Après la première strophe, le thème de la grandeur de Dieu se déploie ainsi :

v. 4 : Dieu est élevé ; (*il domine toutes les nations* : *TOB*)
(a)
v. 5 : Dieu **siège** là-haut
(b)
v. 7 : Dieu élève
(a')
v. 8 : pour le faire **siéger** au rang des princes
(b')
v. 9 : il fait **siéger** la stérile en sa maison.
(b'')

Nous avons ici une structure parallèle en ab / a'b' ; b''. Dans ces versets, on ne note pas d'autre thème théologique que la grandeur de Dieu, métaphoriquement représentée par sa hauteur, et son attitude royale ; il nous faudra par la suite étudier le rapprochement que nous avons fait dans l'introduction entre le thème de Dieu-Créateur, qui siège au-dessus de l'univers, et celui de Dieu qui relève. On pourrait voir aussi dans le fait de siéger une attitude judiciaire ; cette position serait confirmée si l'on trouvait dans le psaume la contrepartie exacte du fait d'élever le pauvre et la femme stérile ; c'est le cas, par exemple, dans le cantique d'Anne, et dans le Magnificat : Dieu élève et abaisse. C'est le fait de la justice que de dire le droit en réattribuant les avantages ou les biens indûment affectés. Mais dans le psaume 113, rien de tel ; c'est le thème de la grandeur de Dieu qui prédomine, ni celui de la miséricorde, ni celui de la justice.

Le verset 4 insiste particulièrement sur ce thème : le participe « élevé », la particule *'al*, répétée deux fois, la gloire. Le verset 5 confirme ce thème par la question « qui est comme Dieu ? », avec comme réponse implicite « personne ». Dieu « s'élève pour siéger », « who is enthroned on high » (*NAB*).

---

[56] Cf. J.-N. ALETTI et J. TRUBLET, *Approche poétique et théologique des psaumes* ; *Analyses et Méthodes* (Initiations, Paris 1983), p. 213.

[57] Ainsi par exemple dans le psaume 18, on notera la présence de plusieurs thèmes qui renvoient chacun à la grandeur de Dieu, selon un aspect différent : la force (v. 2, 3 s.) la justice (v. 26 et 27) l'amour (v. 20), le salut (v. 3, 4 et s.), la puissance (v. 14-16), la lumière (v. 29).

La troisième strophe indique la manière dont Dieu manifeste sa grandeur. La grandeur de Dieu ne se dévoile pas comme une domination ou comme une puissance écrasante. Elle s'établit au contraire au moyen d'une attention aux plus petits. C'est une grandeur qui se fait infiniment attentive et délicate. Être grand, pour Dieu, c'est relever le marginal, et le faire trôner au rang des princes.

Y a-t-il ici une intention polémique, comme le suggèrent Aletti et Trublet ? Le Dieu d'Israël se distinguerait surtout par cette qualité incomparable de relever les petits, de rendre une dignité à ceux qui sont sans considération sociale. Là serait la vraie grandeur, non pas tant de siéger dans le ciel, mais de s'abaisser au plus bas, jusque dans les tas d'immondices, et même pour tirer la femme stérile de sa honte. À l'appui de cette position, notons la contribution récente de Dirk Human.[58] Celui-ci considère que le psaume 113 abonde d'allusions aux divinités païennes, ce qui permet d'interpréter le verset 5 dans un sens polémique : le Dieu d'Israël est incomparable : il dépasse les autres dieux, par sa capacité à relever les humbles. Il mentionne en particulier l'imagerie du soleil (שֶׁמֶשׁ), qui constitue un jeu de mot avec le Nom (שֵׁם) du Seigneur (v. 3) ; il s'agirait d'une allusion à Shamash, dieu babylonien du soleil ; le fait de siéger en-haut (v. 5) évoquerait la manière de trôner des Baal, de Marduk ou du Pharaon d'Égypte ; enfin, la gloire (v. 4) suggérerait une forme de rayonnement dont l'équivalent naturel est le soleil (cf. Ez 10,4). Tous ces indices laisseraient entendre que la question « Qui est comme YHWH, notre Dieu ? » serait une affirmation de la supériorité de YHWH, et de son incomparabilité.

Pour notre part, nous retenons le lien très fort entre l'incomparabilité de Dieu et sa capacité à relever le pauvre, mais sans y voir de sens polémique. En effet, il n'y a pas de mention d'autres dieux, comme on le voit parfois dans d'autres psaumes.[59] La question du verset 5 peut signifier simplement que personne ne peut se comparer à YHWH.

Jacquet[60] voit dans le psaume 113 une paraphrase du psaume 8 : « Qu'est donc le mortel, que tu t'en souviennes, le fils d'Adam, que tu le veuilles visiter ? » (Ps 8,5)

Quoiqu'il en soit, tous sont d'accord pour reconnaître la dette du psaume 113 au cantique d'Anne.[61] Effectivement, nous avons vu que 1 S 2,8 a se retrouvait en Ps 113,7-8a.[62]

---

58 Cf. D. HUMAN, « Yahweh, the Israelite High God bends down to uplift the Downtrodden : perspectives on the incomparability of Yahweh in Psalm 113 », *JNSL* 30 (2004), p. 41-64.

59 Cf. par exemple Ps 82,1 ; 86,8 ; 89,7 ; 95,3 ; 96,4-5 ; 97,7.9 ; 135,5.

60 Cf. L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme*, T. III, p. 256.

Quant au verset 9 du psaume, il peut s'inspirer de 1 S 2,5b : « La femme stérile enfante sept fois, mais celle qui a de nombreux fils se flétrit. »[63]

Ces remarques générales sur le thème du psaume nous permettent de retenir le contraste entre la transcendance de Dieu et sa proximité par rapport aux petits ; deux éléments difficilement conciliables, sauf en Dieu. Considérons maintenant le thème particulier de chacune des strophes.

B. Commentaire détaillé

1. Première strophe (v.1-3) : la louange du Nom de YHWH

L'invitation, qui se retrouve avec quelques variations dans le psaume 135,1 est scandée par le *Hallel*, une louange à laquelle sont appelés les serviteurs du Seigneur.[64]

a. Le sens de la louange

Louer le Nom du Seigneur, c'est louer Dieu pour ce qu'il est. En effet, le nom désigne et représente la personne.[65] Les serviteurs, nous l'avons vu,[66] sont parfois identifiés aux prêtres ou aux lévites qui sont attachés au culte dans le Temple. Mais il s'agit sans doute de façon plus générale des fidèles, des membres du peuple de Dieu, selon une constante dans le Psautier.[67]

Ainsi, cet hymne de louange s'élève, provenant de tout le peuple de Dieu, et il a pour terme Dieu seul, défini par son Nom. L'objet de l'adoration est donc la personne divine dans son mystère transcendant, mais aussi dans sa manière de se communiquer à travers le salut : « Ô YHWH notre Seigneur, qu'il est puissant ton Nom par toute la terre ! » (Ps 8,2)

Au verset 2, la louange se transforme en bénédiction ; le Nom de Dieu est pour ainsi dire à la racine du bien et du bonheur de l'homme ; la louange

---

61 Cf. J. K. WILLIS, « The Song of Hannah and Psalm 113 », *CBQ* 35 (1973), p. 139-154.

62 « Il relève de la poussière le faible,
du tas d'ordures, il exalte le pauvre
pour l'asseoir parmi les princes,... »

63 Traduction : R. DE VAUX, *BJ.*

64 Voir aussi Ps 104,1 ; 106,1.

65 Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *Salmos*, T. II (Estella 1999), p. 1394.

66 Cf. supra p. 30.

67 Cf. Ps 19,12-14 ; 27,9 ; 105,25. Cf. E. BEAUCAMP, *Le Psautier,* T. II, p. 203.

devient un remerciement, qui embrasse tous les instants de la vie.[68] C'est ainsi que le psaume 113 reprend cette expression si fréquente dans le cinquième livre du psautier : « dès maintenant et à jamais. » (cf. Ps 115,18 ; 125,2 ; 131,3)

La louange embrasse toute la terre, c'est-à-dire tout l'espace vital de l'homme, de l'orient à l'occident (Ps 113,3)[69]. Notons que l'expression « du levant au couchant du soleil » est classique dans le Moyen-Orient ancien. Sans vouloir faire une étude exhaustive, mentionnons seulement deux exemples.

Parmi les tablettes retrouvées à El Amarna, en Égypte, l'une d'elles s'adresse au Pharaon en ces termes :[70]

« Vois, le roi, mon Seigneur a placé son Nom au soleil levant et au soleil couchant. » (...)[71]

On trouve aussi la même expression dans d'autres civilisations anciennes ; ainsi, sur le site phénicien de Karatepe, une équipe d'archéologues a découvert en 1946-47 une statue et divers fragments recouverts

---

68 « Nous, les vivants, nous bénissons YHWH dès maintenant et à jamais. » Ps 115,18 ; cf. aussi Ps 121,8 ; 125,2 ; 131,3.

69 Nous interprétons cette expression de façon spatiale (de l'est à l'ouest) et non temporelle (du matin au soir) ; voir aussi Ps 50,1 ; Ml 1,11 ; So 3,9. Nous suivons en cela M. DAHOOD, *Psalms,* T. III, p. 131 et A. A. ANDERSON, *The Book of Psalms,* T. II (NCBC, London 1992), p. 780. Un argument pour interpréter ainsi réside dans le fait que l'espace temporel a déjà été balayé par le verset 2 : « dès maintenant et à jamais. »

70 Il s'agit de tablettes d'argile en caractères cunéiformes, retrouvées dans la plaine de El Amarna, sur la rive droite du Nil, à environ 300 Km au sud du Caire. C'est là que se trouvait la ville d'Akhenaton (Aménophis IV), qui fut capitale de l'Égypte pendant une brève période. Ces tablettes contiennent pour la plupart une correspondance diplomatique entre le Pharaon, Aménophis III et IV, et les gouverneurs de nations ou de villes voisines (XIVème siècle). Cf. W. L. MORAN, *Les Lettres d'El-Amarna, correspondance diplomatique du Pharaon* (LAPO 13, Paris 1987), p. 515 ; J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (ANET)* (Princeton 1955), p. 272 ; cf. aussi : F. DAUMAS, *La civilisation de l'Égypte ancienne* (Les grandes civilisations, Paris 1987), p. 463.

71 Cette lettre (EA 288) provient du 'maire' de Jérusalem, 'Abdi Ḫeba, vassal du Pharaon. Elle comporte un certain nombre de particularités, mises en relief notamment par MORAN. Un examen minutieux de paléographie, de l'orthographe, de la ponctuation et du vocabulaire montre que les lettres provenant de Jérusalem (EA 285-290), ont été rédigées par un scribe d'origine septentrionale, probablement syrien. Les lettres amarniennes provenant de Byblos, en particulier EA 136 et EA 137 se rapprochent fortement de celles-ci. Cf. W. L. MORAN, "The Syrian Sribes of the Jerusalem Armarna Letters" in *Unity and diversity : essays in the history, literature and religion of the Ancient Near East* (Baltimore - London 1975), p. 146-166. Cf. aussi W. L. MORAN, *Les Lettres d'El-Amarna,* p. 515. Cf. *ANET*, p. 272.

d'inscriptions.[72] Il s'agit d'un monument qui fut érigé à l'occasion de la dédicace d'une citadelle et d'une ville fondée par le roi des Danunites, Azitawadda : « Baal m'a fait père et mère des Danunites. J'ai restauré (rétabli) les Danunites. J'ai étendu le pays de la Plaine d'Adana depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher. En mes jours, toutes choses étaient bonnes pour les Danunites avec abondance de nourriture et de bien être. »[73]

b. La gloire et le Nom

La première strophe invite à la louange du Nom du Seigneur ; la seconde évoque la gloire de Dieu. La 'gloire', c'est la force et la puissance de Dieu en tant qu'elles sont des réalités inaccessibles, auréolées de lumière ; le 'Nom' est la personne même de Dieu en tant qu'il se fait connaître ; lorsque Moïse demande à Dieu qu'il lui révèle son Nom, il évoque la nécessité de répondre aux questions des Israélites :

« Voici ! Je vais aller vers les fils d'Israël et je leur dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. S'ils me disent : Quel est son nom ? - Que leur dirai-je ? » (Ex 3,13)

Le Nom donne une certaine connaissance de Dieu, qui pourtant reste lui-même inaccessible en plénitude[74]. Le Nom est la personne dans ce qu'elle a de plus mystérieux, de plus secret. Et pourtant, c'est ce qui la définit de façon la plus synthétique. Nous avons dans la gloire et le Nom deux aspects antithétiques mais complémentaires du mystère de Dieu.

Maillot et Lelièvre lient ces deux aspects en montrant que ce qui distingue YHWH des autres puissances, ce qui fait sa gloire, c'est son Nom. Louer le Nom, c'est reconnaître que le Dieu d'Israël est supérieur aux grands de ce monde. « Quel est ton Nom ? Il est merveilleux » (Jg 13,18). Lorsque Dieu révèle son Nom à Moïse, il révèle aussi ce qu'il va faire en faveur de son peuple.[75] Le 'Nom' est inséparable des œuvres. Le Nom de Dieu est Dieu lui-même, en tant qu'il intervient en faveur des hommes. C'est en ce sens qu'il règne, par son agir bienveillant et attentif. Maillot et Lelièvre

---

72 Selon H. T. BOSSERT et U. B. ALKIM, les auteurs du deuxième rapport préliminaire, il s'agit d'un dialecte cananéen, très proche du phénicien ancien, que l'on peut dater du VIIIème siècle avant notre ère. Cf. *Karatepe, Kadirli and its environments*, second preliminary report (Istanbul 1947), p. 27.

73 Karatepe I,4-5 ; cf. F. ROSENTHAL, « Azitawadda of Adana », in HALLO et YOUNGER, *The context*, T. II, p. 149a et *ANET supplément*, p. 217, {653}.

74 « N'approche pas d'ici ! » ; Cf. Ex 3,5.

75 Cf. A. MAILLOT et A. LELIÈVRE, *Les Psaumes*, T. III, p. 93.

en concluent que le vrai Nom de YHWH peut s'exprimer ainsi : « Celui qui s'occupe des petits, des misérables et veut les relever. »[76]

2. Deuxième strophe (v. 4-6) : la transcendance cosmique de YHWH

a. La royauté de Dieu

La transcendance est exprimée dès le verset 4, avec l'opposition classique entre la terre et le ciel. Ravasi la qualifie d'opposition 'verticale'[77] ; il note qu'elle est poétiquement transformée en contraste cieux-nations.[78] En réalité, le poète exalte la royauté universelle et suprême de YHWH (Ps 46,11 ; 99,2), supposant le schéma habituel du ciel comme lieu de résidence divine, et de la terre comme lieu de résidence humaine. En effet, Dieu est le Très-Haut, de façon incomparable, posté même au-dessus des cieux, dans un palais qui repose sur le firmament lui-même.[79] Si en effet le Seigneur abaisse son regard sur les cieux, c'est parce qu'il est « au-delà », à la fois transcendant et tout autre.[80] Maillot et Lelièvre mettent en relation le verset 6 avec le verset 5a ; Le Dieu d'Israël se qualifie non pas tant dans le fait qu'il siège là-haut, mais dans le fait qu'il abaisse son regard vers les cieux, et surtout vers la terre.[81]

En fait, tout l'horizon terrestre et céleste (v. 4-6) est embrassé par Dieu ; l'horizon terrestre est englobé dans les expressions :

- du levant au couchant (v. 3) ;
- de la poussière (v. 7) jusqu'aux hauteurs (v. 4-5) ;
- des foules des peuples (v. 4) jusqu'aux princes (v. 8) ;
- des pauvres aux puissants (v. 7-8).

---

76 Cf. A. MAILLOT et A. LELIÈVRE, *Les Psaumes*, T. III, p. 94.

77 Le thème de la verticalité est un lieu commun de la poésie. Cf. G. DURAND, qui dresse une analyse très fine de ce thème dans sa thèse : *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Grenoble 1960), p. 127-130. En évoquant ce thème qui a inspiré tant de poètes, il montre comment la verticalité pure, le 'supra céleste' évoquent le sacré, le transcendant. Cf. aussi G. BACHELARD, *L'air et les songes* (Paris 1943), p. 53.

78 Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, T. III, p. 343.

79 « Qu'il est puissant ton Nom par toute la terre,
lui qui redit ta majesté plus haute que les cieux. » Ps 8,2. Cf. aussi Ps 47,10 ; 57,6 et 12.

80 Cf. M. MANNATI, *Les Psaumes*, T. IV, p. 63.

81 Cf. A. MAILLOT et A. LELIÈVRE, *Les Psaumes*, T. III, p. 92-94.

L'horizon se restreint encore, et là aussi, Dieu est présent : c'est le cercle restreint de la famille, de la maison, où refleurissent la vie et la joie (v. 9). Poursuivant encore ce mouvement, la présence de Dieu devient efficace jusque dans le sein de la stérile, qui ne pouvant engendrer aucune vie, se trouve soudain installée parmi ses fils. Il y a là une intervention directe du Dieu dans la vie concrète.

Dieu transcende le temps (maintenant et à jamais) et l'espace (orient et occident, terre et ciel) ; il ne peut être défini par aucun terme qui appartienne à l'univers de l'homme, à son histoire. Il est élevé au-dessus de toutes les nations, sa gloire est plus haute que les cieux. Il regarde en mode 'panoramique' et omniscient les cieux et la terre. Personne n'est comme Dieu.

b. Dieu, incomparable

Dieu est si grand qu'il ne se prête à aucune comparaison. Ce thème nous paraît jouer un rôle important dans le psaume. La question « Qui est comme YHWH notre Dieu ? » se situe au cœur de la deuxième strophe, et donc au cœur du psaume. Elle participe aussi à une rhétorique qui implique le lecteur, et l'invite à envisager une réponse. La seule réponse possible, dans le contexte semble être : 'personne'. Ce mode d'expression, si l'on en croit Labuschagne,[82] n'est pas anodin ; il est employé à dessein, et revêt un pouvoir persuasif puissant, qui est relayé par la liste des œuvres merveilleuses du Seigneur (versets 5b et suivants). Cette suprématie est unique, et ne peut s'égaler. S'il est vrai que le thème de l'incomparabilité constitue la substance du psaume,[83] et qu'il joue un rôle primordial, on pourra relire l'ensemble du psaume à la lumière de ce questionnement : « Qui est comme YHWH ? » Ainsi la première strophe, qui invite à la louange, prend son sens dans le fait que YHWH est unique et incomparable. Sa grandeur et son unicité sont confirmées par ses exploits (troisième strophe). Le verset 5a confère au psaume un soubassement théologique, et la

---

[82] Cf. C. J. LABUSCHAGNE, *The incomparability of Yahweh in the Old Testament* (Leiden 1966), p. 22-23. Cf. aussi I. W. SLOTKI, « Omnipresence, condescension and omniscience in Psalm 113,5-6 », *JTS* 32 (1931), p. 367-370.

[83] Cf. aussi H.-P. MÜLLER qui va dans ce sens in « Zum 113. Psalm. Für Prof. D. Claus WESTERMANN zum 90. Geburtstag », *Biblische Notizen* 100 (1999), p. 18-21. MÜLLER voit un parallèle au psaume 113 dans le poète lyrique grec ARCHILOQUE (ca. 712-676 av. J.-C.). Celui-ci, pour évoquer le thème de la transcendance des dieux, affirme leur pouvoir d'élever et d'abaisser : « Aux dieux toujours la voie droite ! Souvent ils tirent du malheur, ils mettent debout ceux qui gisaient sur le sol noir. » Cf. ARCHILOQUE, « Tétramètres », in *Fragments* (UF, Paris 1968), § 123, p. 40.

louange intervient comme une convenance par rapport à Dieu dans sa grandeur et son unicité.

On peut aussi comprendre différemment le rôle du verset 5a. Cette question qui est posée au lecteur / auditeur, ne serait-elle pas une expression stéréotypée, qui correspondrait à un simple titre divin ? La louange constituerait alors le seul thème de l'hymne, tandis que la question « qui est semblable… » ne représenterait qu'un titre honorifique. À l'appui de cette thèse, on notera que ce thème de l'incomparabilité se retrouve dans d'autres livres de l'Écriture, dans le Pentateuque, dans certains écrits sapientiaux, et même dans les Prophètes. Le plus souvent, il est seulement affirmé que Dieu ne peut être comparé à qui que ce soit ; il n'y a alors aucun détail ni sur l'objet, ni sur les aspects de la comparaison.

L'objet est parfois mentionné comme dans la cantique de Moïse, où il s'agit des autres dieux : « Qui est comme toi parmi les dieux, YHWH ? Qui est comme toi illustre en sainteté, redoutable en exploits, artisan de merveilles ? » (Ex 15,11 ; cf. Ps 86,8). Il en est de même dans le Deutéronome, où il est question du 'rocher des ennemis',[84] dans le psaume 89, où sont évoqués les êtres célestes,[85] et enfin dans le Livre de Jérémie, où sont mentionnés les sages et les idoles (Jr 10,7-9).

Les aspects qui servent de base pour la comparaisons sont rarement évoqués de façon explicite : parfois, il est question de la sainteté de Dieu en 1 S 2,2, de sa grandeur (Ps 77,14), du secours accordé aux faibles (2 Ch 14,10).[86]

Dans le psaume 113 en effet, la question de l'incomparabilité semble évoquée de façon générale : nous n'avons pas de mention d'autres dieux, ni d'autres personnages ; il n'y a pas non plus de mention de l'objet de la comparaison. Pour autant, on remarquera l'accumulation de hauts faits qui suit immédiatement la question « Qui est comme YHWH, notre Dieu ? » En particulier, la question de l'assistance aux petits nous paraît liée au verset 5a ; cette association n'est pas fortuite ; elle semble signifier un attribut divin particulier qui appuie la thèse de l'incomparabilité : « Lui il siège là-haut, et il abaisse son regard… » On trouve aussi cette association dans le psaume 35[87] et dans le Livre des Chroniques ; Asa, roi de Juda se tourne vers

---

84 « Mais leur rocher n'est pas comme notre Rocher » Dt 32,31 (traduction : H. CAZELLES, *BJ*).

85 « Qui donc en les nues se compare à YHWH, s'égale à YHWH parmi les fils des dieux ? » Ps 89,7.

86 Cf. aussi Dt 33,26.

87 Cf. Ps 35,10 : « Tous mes os diront : YHWH, qui est comme toi pour délivrer le petit du plus fort, le pauvre du spoliateur ? »

le Seigneur en constatant l'infériorité de son armée face aux Kushites.[88] Bien plus qu'une *captatio benevolentiae*, ces prières de demande se réfèrent à cette disposition du Seigneur à s'interposer et à secourir les opprimés.

Siégeant royalement dans le lieu de sa transcendance, Dieu n'est certes pas un empereur impassible et indifférent. Le psalmiste joue avec la hauteur du siège de Dieu, et sa proximité. Il fait le lien par cet anthropomorphisme remarquable de Dieu qui abaisse son regard (v. 6) vers sa créature, et même, comme le suggère le verbe hébreu, qui s'abaisse, qui s'humilie.[89]

c. Le regard de Dieu

Le thème du regard de Dieu qui descend sur la terre se rencontre notamment dans le second Livre de Samuel, lorsque David s'adresse au Seigneur dans un psaume d'action de grâce : « Tu rends vainqueur un peuple humilié, tu abaisses ton regard sur ceux qui s'élèvent » (2 S 22,28). Cette leçon est celle du texte massorétique. La Septante et la Peshitta omettent le possessif et mettent un pluriel à « regard ». On peut traduire alors : « qui fait baisser les regards hautains. »[90] L'expression retenue dans le texte massorétique désigne bien un abaissement du regard de Dieu, comme dans le psaume 113, mais pour une raison différente ; elle vient en opposition avec la bienveillance accordée au peuple humilié.[91] Nous retrouvons une expression voisine, avec le même verbe au participe *hif'il.*

---

[88] Le texte prend ici un sens bien différent des psaumes 113 et 35 : le roi de Juda évoque la faiblesse selon un point de vue collectif et non individuel ; cf. 2 Ch 14,10 :
יְהוָה אֵין־עִמְּךָ לַעְזוֹר בֵּין רַב לְאֵין כֹּחַ
« Il n'en est point comme toi, Yahvé, pour secourir le puissant aussi bien que celui qui est sans force. » (Traduction : H. CAZELLES, *BJ*). L'expression בֵּין évoque une aide conférée par le moyen d'une interposition. La *TOB* insiste davantage sur le fait de s'interposer, mais rend mal l'idée du secours, introduite par le verbe עזר : « SEIGNEUR, personne d'autre que toi ne peut s'interposer entre le puissant et le faible. »

[89] Le *TWOT* fait remarquer que ce verbe est rarement employé au sens propre ; cela arrive seulement dans le Lévitique pour qualifier la dépression de la peau causée par la lèpre. Le verbe שׁפל conjugué ici au participe *hif'il*, signifie bien l'abaissement, comme dans le cantique d'Anne où le même verbe est employé, également au participe *hif'il*, pour désigner l'action de Dieu qui abaisse et élève : מַשְׁפִּיל אַף־מְרוֹמֵם (1 S 2,7) ; cf. *TWOT*, p. 2445.

[90] On notera que cette action de grâce de David est très proche du psaume 18 ; celui-ci, au verset 28, atteste la leçon de la LXX et de la Peshitta : וְעֵינַיִם רָמוֹת תַּשְׁפִּיל c'est-à-dire « abaissant les regards hautains. » Pour 2 S 22,28, la *BJ* (éd. de 1973) suit la LXX ; la *TOB* et la *BJ* (éd. de 1998) suivent le TM.

[91] C'est du moins le sens que l'on retiendra si l'on tient compte du verset 27, qui est antithétique.

Alors que la première strophe du psaume 113 évoquait l'immensité du peuple appelé à louer le Seigneur, voici que l'espace est de nouveau évoqué pour ainsi dire, de façon 'verticale' : ce regard se porte vers les cieux, et la terre[92]. Éliphaz reprendra de façon polémique cette image de Dieu qui scrute du regard jusqu'aux plus intimes pensées de l'homme :

« Dieu n'est-il pas au plus haut des cieux ? Vois comme est haute la voûte des étoiles ! Et tu as dit : 'Que connaît Dieu ? Peut-il juger à travers la nuée sombre ? Les nuages sont pour lui un voile opaque et il circule au pourtour des cieux'. » (Jb 22,10-14)

En réalité, il n'y a pas d'écran à la vision de Dieu. Il voit tout du haut de sa transcendance, l'infiniment grand (les cieux) et l'infiniment petit (la terre et sa poussière). Beaucamp fait un rapprochement avec le psaume 2 où Dieu, siégeant au ciel, fouille la terre du regard (Ps 2,4) : « La Bible, on le sait, définit la transcendance de YHWH, non pas en situant sa présence à l'écart du monde, mais en l'imposant à l'univers. Le psaume ici, accentue l'opposition classique entre bas et haut, le haut conditionnant le bas. Des sommets inaccessibles d'où elle s'exerce, l'autorité suprême de YHWH atteindra jusqu'aux réalités les plus infimes de la création : il est si grand qu'il n'y a rien de petit pour lui. »[93]

Une fois que ce regard efficace a plongé dans l'histoire, il met en action un nouveau mouvement, cette fois ascensionnel, qui, de la poussière et des immondices emporte le pauvre et l'humilié vers la 'gloire'. L'intervention de Dieu modifie, et même renverse les faux équilibres de l'histoire, inaugurant semble-t-il un nouvel ordre cosmique.

Le fait d'être assis a une signification sociale ; c'est le propre de celui qui est libre ; c'est l'attitude du maître, par opposition à l'esclave qui se tient debout pour servir. Le Seigneur rend au pauvre, à la stérile la place qui leur revient. Ils retrouvent par une intervention de celui qui est souverain et maître (il siège là-haut) une dignité et une reconnaissance sociale. Il y a un contraste saisissant entre une 'position' « au-dessus des cieux », qui exprime la plus pure transcendance, et un mouvement vers le plus bas de la terre. Ce qui fait le pont, le lien entre la transcendance et l'immanence, entre le haut et le bas, c'est ce regard de Dieu. Dieu est déclaré transcendant, unique, incomparable (v. 4 et 5) mais présent dans l'histoire.

Cette louange contraste avec l'impiété de ceux qui ne croient pas en l'intervention du Seigneur ; ils disent : « le Seigneur ne voit pas » (Ps 94,7). C'est une erreur théologique profonde, si l'on en croit le psaume 10 (v. 14).

---

92 Cf. Ps 11,4 ; 14,2 ; 102,20 ; 138,6.

93 Cf. E. BEAUCAMP, *Le Psautier,* T. II, p. 203.

Si donc l'on reconnaît l'agir du Seigneur envers les petits, si l'on considère son regard vers les 'cieux et la terre', quelle interprétation peut-on avancer, et quelle connaissance cela nous apporte de Dieu ?

d. Essai d'interprétation théologique

Considérons maintenant que le Seigneur aperçoit le faible, ou plus exactement qu'il abaisse son regard vers lui. Quels sont les motifs de ce mouvement, de cet abaissement et quelle est l'extension qu'il faut lui reconnaître ?

- Deux lignes d'interprétation sur le 'pourquoi'

Il nous semble qu'il y a deux manières d'interpréter ce thème de Dieu penché vers le pauvre. Une première ligne d'interprétation évoquera la nécessité de voir la terre, du haut du ciel ; une seconde ligne considérera ce mouvement du regard divin comme une manifestation de sa transcendance.

① La 'distance' de Dieu

Évoquons une première hypothèse : c'est parce que le Seigneur est si haut, si loin, qu'il est pour ainsi dire « obligé » de se baisser pour voir. On met en opposition le fait qu'il siège là-haut et qu'il abaisse son regard. Jacquet interprète dans ce sens, en voyant dans le psaume un 'anthropomorphisme hardi' : « Dieu réside si haut par-dessus tout le monde créé, qu'Il doit se pencher pour voir (...) la terre. »[94] Calès s'oriente également dans ce sens.[95]

Une interprétation dans la même veine que la précédente, mais cependant différente, consiste non pas à opposer, mais à distinguer deux motifs de louer Dieu : la seconde strophe insisterait surtout sur la transcendance, et la troisième, introduite par le verset 6 illustrerait l'immanence de Dieu ; il y aurait alors (Ravasi) un 'enchevêtrement de réalités', inconciliables pour toute réalité commune, mais remarquablement entremêlées ici par le psalmiste, pour montrer que Dieu est le Tout-Autre.[96] Selon Ravasi, la transcendance serait associée à un axe symbolique temporel, et l'immanence à un axe spatial. Peter Craigie distingue les deux motifs de louange en les hiérarchisant : c'est d'abord parce que Dieu vient au secours des petits, ensuite parce qu'il est transcendant, que nous devons le louer. Ainsi, Craigie

---

[94] Cf. L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme*, T. III, p. 258.

[95] Cf. J. CALÈS, *Le Livre des Psaumes*, T. II, p. 368.

[96] « La transcendance (hauteur) et l'immanence (il s'abaisse), cieux et terre, séparation (il siège) et proximité (le regard), s'entrecroisent admirablement. » G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, T. III, p. 340.

propose de commenter le psaume en commençant par la troisième strophe, pour finir par la première.

Il ne nous semble pas que cette ligne d'interprétation soit suffisante. Hiérarchiser ainsi les motifs de la louange, c'est les séparer et donc ne pas résoudre la tension entre le très haut et le très bas.[97]

② Dieu infiniment proche

Nous pourrions aussi faire une hypothèse, qui semblera diamétralement opposée à la précédente : il n'y a pas deux réalités distinctes qui seraient en tension, la transcendance et la condescendance, mais une seule. Dieu n'est pas 'obligé' de se baisser du fait de sa hauteur ; c'est au contraire parce que Dieu est si grand qu'il voit le plus petit. Voilà la vraie grandeur : c'est de voir, de connaître la misère, l'extrême petitesse, et de relever celui qui n'a plus d'existence sociale, celui dont on se détourne, ou que l'on n'aperçoit même pas, tant il est petit. Pour Dieu, rien n'est petit. C'est un seul et même attribut divin, qui fait justement que Dieu est incomparable. Il manifeste sa grandeur par le fait qu'il descend jusque dans la poussière, dans les immondices.

Il nous semble qu'interpréter le psaume dans ce sens donne plus de poids théologique au texte, et apporte une connaissance sur Dieu, à la fois très haut et très proche. Pour autant, il nous reste encore une question à trancher, celle de l'extension que l'on doit donner à cette proximité : s'agit-il d'un contexte d'alliance, qui concernerait Israël seulement, ou bien cette connivence entre Dieu et les pauvres revêt-elle un caractère universel ?

- <u>Deux lignes d'interprétation sur le 'comment'</u>

① Un contexte d'alliance

C'est parce que Dieu a fait alliance qu'il délivre le faible et le pauvre. Selon la lecture de M. Mannati, « le faible et le pauvre, c'est Israël ; la mère stérile, c'est Sion. »[98]

On trouve la même idée chez Beaucamp : « (Le) trait final d'une maternité et d'une fécondité inespérées ne peut manquer, pour ce qui est du psaume, de faire songer au cas de Sion (Is 54,1 ; 66,8). Tous les thèmes revêtent ici, en effet, une certaine coloration nationale. Le cas d'individus isolés n'intéresse

---

97 Cf. P. C. CRAIGIE, « Psalm 113 », *Interpretation* 39 (1985), p. 70-74.

98 Cf. M. MANNATI, *Les Psaumes,* T. IV, p. 64. Cette interprétation est aussi adoptée par M. D. GOULDER, *The Psalms of the Return (Book V, Psalms 107-150), Studies in the Psalter IV* (JSOTS 258, Sheffield 1998), p. 159-163.

pas comme tel, mais seulement en tant qu'il demeure l'expression du destin général des fils d'Israël, dans l'humiliation de leur exil. »[99]

C'est aussi l'opinion de Jacquet, selon lequel le pauvre du psaume 113 serait une illustration métaphorique d'Israël. Il s'appuie sur Is 24,1-13 et sur Is 42,6 et 22.[100] Quant à la femme stérile, elle représenterait « l'Israël du retour », qui retrouve sa prospérité et sa joie après l'exil (cf. Is 49,13-23 ; 54 ; 55,8 ; Ps 87). Maillot et Lelièvre partagent cette ligne d'interprétation : la femme stérile désignerait le peuple d'Israël rendu stérile par l'exil.[101]

Deissler[102] estime que le psaume 113 peut s'être transformé en un message d'espérance pour toute la communauté israélite dispersée. Car si Dieu s'abaisse jusqu'au niveau le plus bas des pauvres et des humiliés, pour ensuite les relever, on ne saurait douter de l'avenir et de sa présence continuelle aux côtés d'Israël. Selon Louis Jacquet, c'est pour cette raison que le judaïsme rabbinique[103] a vu dans les tout-petits des versets 7-9 une métaphore d'Israël persécuté, enchaîné, mais en même temps libéré et comme ressuscité par le Seigneur. Ne peut-on pas aussi discerner une subtile veine de patriotisme religieux, dans la question : « qui est comme le Seigneur, notre Dieu ? » (v. 5)

Ces arguments ne nous semblent pas suffisants pour emporter une adhésion à ce point de vue. Les indices qui appuient cette ligne d'interprétation sont peu nombreux : on notera qu'aucune expression n'est là pour suggérer Sion, sinon גּוֹיִם mais ce terme semble signifier ici l'humanité, non les peuples en face d'Israël. Il est vrai que le terme גּוֹיִם signifie le plus souvent les nations païennes ; dans le Livre du Deutéronome, l'expression גּוֹיִם se réfère aux peuples qui occupent Canaan, et qui sont dépossédés de leur territoire par le Seigneur (cf. Dt 4,38 ; Jos 23,13). Mais à cela, il faut ajouter trois remarques :

1. les גּוֹיִם désignent aussi toute la descendance d'Abraham (Gn 17,4-6) ainsi que celle de Sara (Gn 17,16). Quant à la mention des 'serviteurs de

[99] Cf. E. BEAUCAMP, *Le Psautier,* T. II, p. 204.

[100] Cf. L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme*, T. III, p. 260.

[101] Cf. A. MAILLOT et A. LELIÈVRE, *Les Psaumes,* T. III, p. 94.

[102] Cf. A. DEISSLER, *Die Psalmen,* T. II (Düsseldorf 1965), p. 181. Cf. aussi G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, T. III, p. 338.

[103] Cf. Rabbi A. C. FEUER, *Psalms ; a new translation with a commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic sources* ; Psalms 73-150 ; *The Art Scroll Tanach Series*, Tehillim (New York 1987), p. 1363-1368. Cf. aussi L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme,* T. III, p. 256.

YHWH' dans le verset 1, nous avons déjà signalé que ce terme pouvait recouvrir un sens large.[104]

2. Israël est aussi appelé גוֹי par les nations (Dt 4,34), et aussi par Moïse (Ex 33,3).
3. Le terme גּוֹיִם désigne parfois les peuples en tant qu'ils ont été créés par Dieu ; ainsi, dans le psaume 86,9, l'expression כָּל־גּוֹיִם prend un sens qui a une extension universelle : « Toutes les nations que tu as faites viendront se prosterner devant toi, Seigneur, et glorifier ton nom. »

D'autre part, il n'est pas question ici de la supériorité du Dieu d'Israël par rapport aux autres dieux ; la question « Qui est comme YHWH notre Dieu ? » est laissée ouverte et sous-entend que personne n'est semblable à Dieu. Il n'est pas fait mention d'autres dieux, comme on le voit parfois dans les psaumes[105].

② Un contexte universel

Nous proposons d'interpréter ce psaume, en considérant YHWH comme Souverain universel, le Seigneur qui relève ses créatures. Il y a beaucoup d'arguments en faveur de cette interprétation : le Seigneur règne sur tout l'univers (v. 3). On notera dans le psaume de nombreuses allusions à l'espace et au temps. YHWH est haut placé, à la fois au-dessus des peuples et même des cieux. Sa souveraineté universelle laisse attendre un secours, une protection, qui est elle aussi universelle : le pauvre et la stérile désigneraient de façon condensée toute pauvreté sociale, toute exclusion, toute forme d'humiliation, pour tous les temps, de l'orient à l'occident. Beate Ego interprète également dans ce sens. Dans une étude détaillée sur le thème de Dieu siégeant au ciel et penché vers la terre, elle note l'importance du thème de l'universalisme en prenant comme exemple les psaumes 33, 103 et 113.[106]

---

[104] Cf. supra p. 30.

[105] Cf. par exemple : Ps 50,1 ; 82,1 ; 86,8 ; 89,7 ; 95,3.

[106] L'auteur considère que dans la période exilique et post-exilique, cette théologie de Dieu siégeant au ciel, mais néanmoins très proche des hommes a répondu au désarroi causé par la destruction du Temple. Cf. B. EGO, « Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums. Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit », *ZAW* 110 (1998), p. 556-569.

3. Troisième strophe (v. 7-9) : l'immanence historique de YHWH

Le mouvement de Dieu qui se penche est exprimé selon un mode bien précis. Le psalmiste reprend le cantique d'Anne (1 S 2,8)[107], et en préludant au Magnificat, il développe l'un des thèmes dominants de la théologie deutéronomiste et prophétique, l'élection du faible et du petit.[108]

a. Le thème du Seigneur qui fait mourir et vivre

Ce thème manifeste la puissance de Dieu, qui a pouvoir sur la vie. On le trouve en particulier dans le cantique de Moïse, qui souligne la grandeur de Dieu : « C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre. »[109] D'autres cantiques de l'Ancien Testament, tel le cantique d'Anne évoquent aussi cette disposition du Seigneur qui a pouvoir de vie et de mort.[110] Le thème du renversement des positions établies se retrouve aussi dans d'autres textes de l'Ancien Testament : le Livre de Job,[111] le Premier Livre des Rois[112]. Dieu, par sa grandeur, relativise toute puissance humaine.

Le regard efficace de la condescendance divine ne s'arrête pas sur l'immensité du ciel, il n'est pas fasciné par la splendeur de notre planète terrestre, par la beauté des continents ; il passe au delà des nombreuses et puissantes nations, il traverse même le peuple élu, il ne s'arrête pas aux

---

107 Il y a un parallèle très étroit entre Ps 113,7-8a et 1 S 2,8. Le thème de la femme stérile qui enfante se retrouve aussi en 1 S 2,5b. Cf. supra p. 42.

108 Cf. aussi le Ps 107,41 : « Mais il relève le pauvre de sa misère, il multiplie comme un troupeau les familles. »

109 Cf. Dt 32,39. Le pouvoir de faire mourir et vivre est détaillé dans ce verset, au moyen d'une construction parallèle : « je fais mourir et vivre, j'ai frappé et je guéris. »

110 Cf. 1 S 2,6-7 ; on retrouve, dès le verset 4, une série d'expressions parallèles qui évoquent cette capacité du Seigneur à élever et abaisser, dans diverses circonstances : la guerre (v. 4), le travail (v. 5a), la maternité (v. 5b), la vie et la mort (v. 6), la richesse, et le rang social (v. 7). D'autres cantiques d'action de grâce reprennent les mêmes thèmes : ainsi, le cantique de Tobie : « il fait descendre aux profondeurs des enfers et il retire de la grande perdition » (Tb 13,2), et la prière de Jonas dans les entrailles du poisson : « de la fosse tu as fait remonter ma vie » (Jon 2,7). Cette évocation du Seigneur sera reprise ensuite par les premiers Chrétiens, et conservée comme un attribut divin essentiel ; ainsi, saint Paul, dans l'Épître aux Romains évoque Dieu « qui donne vie aux morts et appelle le néant à l'existence. » (Rm 4,17).

111 Cf. Jb 36,6-8 : « il ne laisse pas vivre le méchant en pleine force. Il rend justice aux pauvres, fait prévaloir les droits du juste. Lorsqu'il élève des rois au trône et que s'exaltent ceux qui siègent pour toujours, alors il les lie avec des chaînes, ils sont pris dans les liens de l'affliction. »

112 Cf. 1 R 16,2 : « je t'ai tiré de la poussière et je t'ai établi chef sur mon peuple Israël. »

chefs d'états. Le regard attentif de Dieu descend jusque dans la poussière, la fange misérable foulée aux pieds des hommes ; plus encore, il s'arrête là où le regard humain se retire écœuré, sur le tas d'immondices qui, en Orient, se trouve aux portes des villages et des villes. C'est le cas, par exemple de la Porte du fumier, à Jérusalem. Elle se situe au sud de la ville, non loin de la piscine de Siloé, et débouche sur la vallée de la Géhenne. On passait par cette porte pour jeter les détritus hors de la ville.[113]

Sur ces tas d'ordures, rôdent les exclus de la société, les Job (Jb 2,7-9), ceux qui sont ignorés et méprisés par les passants (Lm 4,5 ; Ez 4,12-15 ; Is 47,1). Ce sont les indigents, sans dignité ; c'est le sens du terme *'ebyôn*, qui signifie celui qui désire, par sa misère ou par la faim. Ce sont les maigres, les faibles, selon l'expression du verset 7 : les *dallîm* que Jérémie oppose aux grands, aux puissants (Jr 5,4-5). Postés dans ces zones nauséabondes, ils espèrent recueillir quelques déchets utilisables, ou susciter la pitié des passants.[114]

Mais Dieu est le seul qui s'arrête à côté de ces marginaux ; plus encore, n'est-ce pas ceux-là qu'il choisit pour devenir ministres de son règne ? Ils seront parmi les *n^{e}dîbîm*, un terme dont l'acception est étendue ; on le retrouve en Nb 21,18 associé avec un autre terme : les *śarîm*. Les *n^{e}dîbîm* désignent plutôt les chefs (du peuple), ou les nobles, tandis que les *śarîm* représentent les princes (ou les chefs, dans la *TOB*). Dans le psaume, il s'agit de personnages socialement haut placés, par opposition aux pauvres qui gisent sur la cendre. Ainsi en est-il du proverbe 8,16 où les deux termes sont de nouveau associés, pour désigner par le premier les grands, les notables, et par le second les princes.[115]

Les expressions poussière et cendre, ou fumier, [116] désignent dans cette strophe la situation sociale la plus basse qui soit ; elles font contraste avec cette position de Dieu qui siège non pas au ciel, mais au-dessus des cieux. Les extrêmes sont ici comme reliés par une relation inattendue : celle du relèvement, de la dignité restaurée.

---

[113] Elle est mentionnée en Ne 2,13 ; 3,13-14 ; 12,31. L. H. GROLLENBERG rapporte que vraisemblablement, on y brûlait les ordures. Cf. L. H. GROLLENBERG, *Atlas de la Bible* (Paris - Bruxelles 1955), p. 33.

[114] Cf. Lm 4,5 ; Ez 4,12-15, Is 47,1.

[115] Cf. aussi 1 S 2,8 ; Jb 12,21 ; 34,18 ; Ps 47,10 ; 107,40 ; Pr 17,26 ; Is 13,2. Il s'agit parfois des princes étrangers, comme dans le Ps 118,9.

[116] L'expression אַשְׁפֹּת désigne un tas d'ordures, de détritus ; on la retrouve dans le cantique d'Anne (1 S 2,8), dans le Livre des Lamentations, pour signifier la déchéance sociale (Lm 4,5) et aussi dans le Livre de Néhémie, pour désigner, à Jérusalem, la « Porte du fumier » ; cf. Ne 2,13 ; 3,14 ; 12,31.

b. Le thème de la fécondité

La condescendance divine touche une autre classe de marginaux : les femmes stériles. Dans l'Ancien Testament, elles sont considérées comme maudites par Dieu[117], à l'image d'un rameau sec dans la perspective d'une civilisation pastorale ou agricole, dans laquelle la fécondité est le bien suprême (Gn 16,4-5 ; 1 S 1,5-6). La stérilité fait obstacle au dessein du Créateur formulé aux origines de l'humanité (Gn 1,28) ; elle empêche aussi la réalisation de la promesse faite à Abraham (Gn 22,17). Ainsi, la stérilité est-elle source de honte, de mise à l'écart. Cette détresse n'a pas de solution humaine. Lorsque Rachel supplie son mari : « Donne-moi des fils ou je meurs ! » Jacob réplique : « Suis-je, moi, à la place de Dieu ? Lui qui n'a pas permis à ton sein de porter son fruit ! »[118]

La stérilité semble être liée, en Israël, à un châtiment divin. C'est dans ce sens que l'on peut comprendre la promesse contenue dans le livre du Deutéronome d'écarter toute forme de stérilité, en signe de la bénédiction du Seigneur (Dt 7,14). À l'inverse, la stérilité, pour une femme est cause de déshonneur, de honte : Sara se sent injuriée, parce qu'elle ne compte plus aux yeux de sa servante féconde (Gn 16,4-5). Il en est de même pour Anne qui doit subir les affronts de Peninna, la seconde femme d'Elqana (1 S 1,6).

Et pourtant, il semble que Dieu se plaise à réaliser le miracle, en rendant fécondes les femmes stériles, afin de réaliser ses desseins. Sara est stérile (Gn 11,30 ; 16,1-2) et avancée en âge (Gn 18,11). Elle enfante et connaît la joie de la maternité (Gn 21,1-7). Rebecca est stérile (Gn 25,21), mais elle conçoit (Gn 25,21). De même pour Rachel (Gn 29,31 & Gn 30,22-23) : « Dieu se souvint de Rachel, il l'exauça et la rendit féconde. Elle conçut et elle enfanta un fils ; elle dit : Dieu a enlevé ma honte. » La femme de Manoah est stérile (Jg 13,2), mais elle engendre Samson (Jg 13,24). Anne est stérile (1 S 1,5), mais Dieu lui donne Samuel (1 S 1,20).

Dans le psaume 113, le regard de Dieu s'arrête sur cette créature humiliée, éloignée du clan, privée de la couronne de la maternité, qui l'aurait rendue glorieuse dans la famille.[119] On notera le parallèle entre la honte du pauvre assis sur un tas d'ordures, et la honte de la femme stérile. L'un

---

[117] C'est le cas le plus général ; cf. Os 9,14 ; 1 S 1,11. Mais il y a des exceptions notables, comme nous le voyons dans le psaume 113 où Dieu visite la femme stérile, et change son affliction en joie ; de même dans Is 54,1 : « Crie de joie, stérile, toi qui n'enfantais pas… Plus nombreux sont les fils de la délaissée que les fils de l'épouse. »

[118] Gn 30,1-2. C'est Dieu qui « ouvre » et qui « ferme » le sein. Cf. Gn 29,31 ; 30,22 ; 1 S 1,5.

[119] Pr 31,28 « Ses fils se lèvent pour la proclamer bienheureuse, son mari, pour faire son éloge. »

comme l'autre[120] retrouvent leur dignité : le premier en étant élevé au rang des princes, ce qui constitue la gloire des hommes, la seconde par la maternité, ce qui constitue la gloire de la femme. Si le psalmiste utilise le même verbe pour Dieu qui siège, et qui fait siéger le pauvre et la femme stérile (v. 5, 8 et 9), n'est-ce pas parce que la gloire de Dieu ne fait qu'un avec le relèvement des petits ? C'est la même réalité qui est manifestée, en ce sens que Dieu est exalté tout spécialement lorsqu'il exalte le petit (v. 4 et 7). Roland Meynet souligne à juste titre l'importance de ce thème dans le psaume 113 : la grandeur de Dieu fait un avec la proximité des humbles : « Dieu est donc en même temps très au-dessus de tout et tout proche des plus petits ; l'immanence est affirmée avec la transcendance. »[121]

Le prodige attesté par le verset 9 du psaume représente un événement plus grand encore, plus extraordinaire que l'exaltation du pauvre ; que la stérile soit entourée de fils, heureuse mère installée dans son foyer, cela ne peut être qu'une œuvre divine.[122] Il en est de même dans le cantique d'Anne où « la stérile enfante sept fois, tandis que la mère de nombreux enfants se flétrit » (1 S 2,5). C'est un grand miracle, une œuvre divine que de transformer quelque chose de mort en quelque chose de vivant. Dieu, le Tout-Autre, peut s'approcher, se pencher vers l'homme ou la femme en détresse. Son aptitude à se pencher est infinie, sans limites. Dieu ne se cantonne pas aux hauteurs nobles, aux salons des princes, mais il rejoint même la poussière, le tas d'ordures (v. 7), et pourrait-on dire, jusqu'au symbole même du shéol, le ventre stérile de la femme sans enfant. Voici une scène étonnante, le tout et le rien qui s'embrassent, afin que le rien revive.

La maison est le domaine de la mère, comme nous l'indique Pr 31,10-31[123]. Le Seigneur lui a préparé une demeure stable, et voilà le résultat final : elle est intronisée par sa maternité, elle est entourée d'une couronne de fils, tandis que sur ses lèvres, monte un chant de joie et de gratitude. Dieu est le protecteur des humbles et des faibles et c'est cela que nous devons reconnaître en lui, comme l'attribut le plus élevé de sa présence.

Nous pouvons considérer aussi que l'abondance des participes présents exprime une attitude stable de Dieu. C'est son être qui est décrit, à travers un soutien et un agir permanent et non ponctuel. Il en va de la dignité de la créature : le pauvre doit s'asseoir parmi les princes. N'oublions pas que le peuple de Dieu est un peuple de rois et de prêtres (Ex 19,6). Ainsi, l'action de Dieu rend à chacun sa dignité de fils de Dieu.

---

120 Cf. E. BEAUCAMP, *Le Psautier,* T. II, p. 204.

121 Cf. R. MEYNET, *L'analyse rhétorique* (Paris 1989), p. 260.

122 Cf. aussi Is 54,1.

123 Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, C. CARNITI, *Salmos,* T. II (NBE, Estella 1999), p. 1395.

Nous sommes sur un plan différent de l'intuition grecque, selon laquelle le destin des hommes était dans la main de Dieu, celui-ci pouvant écraser ou relever selon son vouloir.

Nous lisons dans Hésiode : « Muses de Piérie, que les chants glorifient, venez et dites Zeus.... Aisément il donne la force et aisément abat les forts, aisément il ploie les superbes et exalte les humbles, aisément il redresse les âmes torses et sèche les vies orgueilleuses, Zeus qui gronde sur nos têtes, assis en son palais très haut. »[124]

Ce qui chez les grecs semble appartenir à la fantaisie des dieux, projets incompréhensibles et étranges, auxquels l'homme assiste atterré et impuissant, devient dans l'Écriture acte d'amour et de justice, projet d'harmonie et de paix, qui se met en œuvre par une proximité vis-à-vis de sa créature. Rien d'étonnant à ce que le dernier mot de notre psaume soit la joie, couronnée par l'Alléluia final.

Ce psaume d'action de grâce évoque des thèmes qui ne sont pas absents de la littérature ancienne du Moyen-Orient. Il peut être utile de considérer quelques exemples de cette littérature afin de mettre en lumière les parallèles éventuels.

C. Les parallèles dans la sagesse moyen-orientale

Nous avons déjà signalé quelques parallèles frappants entre le psaume 113 et d'autres écrits sapientiaux, développant des thèmes proches. En menant notre enquête sur les raisons de cette connivence qui rapproche Dieu des petits et des pauvres, nous avons trouvé plusieurs textes anciens susceptibles d'être rapprochés du psaume.[125] Une évocation rapide nous permettra de conclure cette perspective exégétique, tout en introduisant le paragraphe suivant qui abordera quelques éléments sur l'histoire de la réception.

1. Enjeu théologique

Selon quelle optique et dans quel sens pouvons-nous établir des parallèles ? Que nous enseigne la littérature ancienne des peuples du Moyen-Orient ? Certes, il n'est plus possible aujourd'hui de mener des études bibliques en se

---

124 Cf. HÉSIODE (VIIIème-VIIème s. av. J.-C.), *Les travaux et les jours* (Paris 1944), v. 1-10, p. 85.

125 La Phénicie, avec le site de Karatepe (cf. p. 44), et l'Égypte ancienne, avec les tablettes de El-Amarna (cf. p. 44).

référant aux seuls textes inspirés. Les travaux archéologiques, les études de philologie, les recherches sur les religions anciennes ont convaincu les milieux scientifiques du fait que le peuple hébreu était un sous-ensemble côtoyant et recevant l'influence de géants ; René Labat rapporte que lors des fouilles de Megiddo, on découvrit des textes babyloniens, notamment des extraits de l'Épopée de Gilgamesh. Celui-ci va jusqu'à parler d'un trésor spirituel commun à tout le Proche-Orient asiatique.[126] On ne saurait donc souligner l'originalité du psaume 113 sans en évoquer les parallèles, étant bien entendu que l'existence d'un parallèle ne signifie pas forcément qu'il y ait eu une influence.

L'évocation fort modeste qui suit n'a pas pour but d'exposer de façon exhaustive les thèmes parallèles au psaume 113. La perspective que nous adoptons se veut restrictive : elle consiste non pas à relever les textes où il est question de pauvreté, de misère de détresse, ni même seulement les textes où cette détresse est exprimée sous la forme d'une prière. Nous nous intéressons seulement aux textes qui évoquent la relation entre une divinité haut placée et un miséreux. L'optique est de relever les textes qui éclairent le contraste entre la hauteur et la bassesse, dans l'esprit du psaume 113.

Ce critère nous permet de limiter les citations, mais surtout de vérifier l'assertion de Labat : pour ce qui concerne la préférence marquée du Seigneur pour le pauvre, sommes nous en présence d'un thème qui appartient au *trésor spirituel commun* ? Il nous faudra bien sûr établir les nuances qui conviennent dans les chapitres suivants pour tenir compte de thèmes spécifiques : la double habitation de Dieu sur terre et aux cieux, et la relation particulière du Créateur avec ses créatures.

La présentation que nous abordons maintenant, bien que sommaire, nous amènera à évoquer deux grandes civilisations du Moyen-Orient ancien : l'Égypte pharaonique et Babylone.

2. L'Égypte pharaonique

Nous avons bien noté que l'un des thèmes importants du psaume 113 était la proximité de Dieu qui relève le petit, le pauvre. Ce thème se trouve également attesté dans l'Égypte ancienne et semble confirmer le lien entre le très puissant et le très petit. Ainsi, les fouilles archéologiques qui ont été entreprises dans la nécropole royale de Thèbes[127] ont mis en lumière un

[126] Cf. R. LABAT, A. CAQUOT, M. SZNYCER et M. VIEYRA, *Les religions du Proche-Orient asiatique* (Paris 1970), p. 10.

[127] Cf. G. NAGEL, « Un aspect de la religion de l'ancienne Égypte », *RTP* 23 (1935), p. 305-333.

ensemble de monuments funéraires, de papyrus administratifs et littéraires, et un grand nombre d'ostraca.[128]

Ces éléments proviennent des hommes qui travaillaient dans la Vallée des Roi et dans celle des Reines. Il s'agissait d'ouvriers, de peintres, de sculpteurs, de scribes. Ils étaient chargés de creuser et de décorer les tombes de personnages illustres. La décoration consistait le plus souvent en des inscriptions stéréotypées, reprenant souvent un chapitre du *Livre des morts*.[129] Mais cette population avait aussi ses lieux de culte, et l'on a retrouvé bon nombre de petites chapelles particulières, ainsi que des documents qui sortent de l'ordinaire, et qui manifestent une certaine conception de la vie et de la mort. C'est le cas en particulier de la Stèle de Neb-Rê.

Il s'agit d'une stèle datée de la XIXème dynastie.[130] Elle constitue un élément très célèbre de la littérature religieuse de cette époque. Elle est l'œuvre d'un artiste dessinateur de la nécropole de Thèbes, un certain Neb-Rê. Ayant prié Amon pour son fils, menacé de mort par la maladie, il a promis d'ériger une stèle pour exprimer sa reconnaissance, si son fils recouvrait la santé. Attribuant la guérison de son fils à une intervention providentielle d'Amon, il s'est mis au travail et a réalisé ce chef d'œuvre bien connu.[131] La stèle est constituée par un bloc monolithe, représentant deux scènes l'une au-dessus de l'autre.[132] La partie supérieure représente la statue d'Amon devant son temple, dont on aperçoit le pylône orné de quatre mats[133] ; Neb-Rê est agenouillé devant lui, et lève les mains en signe de prière. Au-dessus d'Amon, figure cette inscription : « Amon-Rê, Seigneur des Trônes des deux terres, le Dieu grand, le premier de Karnak, le dieu auguste qui exauce la prière, qui vient à la voix du pauvre dans l'affliction, qui donnes souffle au faible. » Une autre inscription figure au-dessus de Neb-Rê. Dans la partie inférieure de la stèle, nous trouvons l'hymne proprement dit. En bas, à droite, figurent quatre personnages groupés par

---

[128] Il s'agit d'éclats de calcaire, de tessons de pots servant de brouillon pour les comptes, de schémas provenant des peintres et des architectes.

[129] Cf. P. BARGUET, *Le Livre des morts des anciens Égyptiens* (LAPO 1, Paris 1979).

[130] XIVème - XIIIème s. av. J.-C. La stèle de Neb-Rê se trouve au musée de Berlin et porte le numéro 20377. Cf. la reproduction photographique dans P. AUFFRET, *Hymnes*, p. 21 et A. ERMAN (trad. WILD), *La religion des Égyptiens* (Paris 1952), p. 112-113.

[131] Cf. à ce sujet les détails donnés par A. BARUCQ et F. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne* (LAPO 10, Paris 1980), p. 236 et s.

[132] Cf. P. AUFFRET, *Hymnes d'Égypte et d'Israël, étude de structures littéraires* (OBO 34, Fribourg - Göttingen 1981), p. 21.

[133] Cf. G. NAGEL, « Un aspect de la religion », p. 305-333. L'auteur donne une description minutieuse de la stèle et propose une traduction intégrale. Cf. aussi *ANET*, p. 380-381.

deux, agenouillés en levant la main en signe d'adoration.[134] Geo Nagel les identifie aux fils de Neb-Rê.[135] L'hymne reprend plusieurs fois le thème de Dieu qui vient à la voix du pauvre pour le sauver. Ainsi, la troisième strophe, évoquant le thème de la protection de l'affligé : « C'est toi Amon le protecteur, qui viens à la voix du pauvre. Je t'invoque quand je suis affligé, tu viens et tu me sauves. À celui qui est faible, tu donnes le souffle, tu sauves celui qui est emprisonné. Tu es Amon-Rê, le Seigneur de Thèbes, qui sauves celui qui est dans la Douat. »[136]

Plus loin dans le texte, on retrouve le thème de Dieu qui écoute la voix du pauvre : « Fait par le peintre d'Amon dans la place de la vérité, Neb-Rê, le justifié ... (qui) a fait cela au nom de son seigneur Amon, seigneur de Thèbes, qui vient à la voix du pauvre. »[137]

À trois reprises, on retrouve l'expression « qui vient à la voix du pauvre. » Cette répétition souligne le fait qu'Amon non seulement écoute, mais se fait proche pour intervenir. Certains thèmes déjà évoqués au cours de l'étude du psaume 113 se retrouvent ici : la transcendance de Dieu, et son regard sur le pauvre. Il est important de considérer le désir de Neb-Rê de graver cela dans la pierre, c'est-à-dire de rendre cette description d'Amon ineffaçable, de l'établir comme une chose sûre. Le vœu est prononcé, puis réalisé pour manifester cette connaissance qu'il a acquise du Transcendant.

Albert Gelin, Jacques Dupont et bien d'autres ont déjà rapproché ce texte égyptien du thème biblique des 'pauvres de YHWH'.[138] Pour autant, on notera aussi un certain nombre de différences. En particulier, l'hymne de Neb-Rê prend la forme d'une louange personnelle, tandis que le psaume 113, et beaucoup d'autres psaumes de louange prennent le plus souvent une dimension collective, qui se traduit par un invitatoire, comme dans le verset 1.[139]

---

[134] O. KEEL note que les mains levées chez les Égyptiens et l'index dressé chez les Assyriens sont des gestes qui conviennent pour la prière et l'action de grâce. KEEL note que la position des mains mais aussi de tout le corps est significative. Il relève plusieurs attitudes distinctes pour la prière et pour la louange. Selon lui, l'attitude qui correspondrait à la louange de Dieu en tant qu'il tire le pauvre de la poussière (Cf. Ps 113,7) serait de dresser le torse et de relever la tête en signe de confiance. Cf. O. KEEL, *The symbolism of the Biblical world : ancient Near Eastern iconography and the Book of Psalms* (New York 1978), p. 314.

[135] Cf. G. NAGEL, « Un aspect de la religion », p. 308.

[136] La Douat désigne le séjour des morts ; P. AUFFRET traduit par 'Hadès'. Cf. P. AUFFRET, *Hymnes*, p. 23. Au sujet d'Amon-Rê, cf. infra, deuxième partie, note 115, p. 117.

[137] Traduction : G. NAGEL, p. 308 ; cf. aussi J. DUPONT, *Les béatitudes*, T. II, p. 64.

[138] Cf. A. GELIN, *Les pauvres*, p. 160, et J. DUPONT, *Les béatitudes*, T. II, p. 63.

[139] A. WÉNIN fait remarquer que la louange factitive, celle qui invite d'autres à se joindre à un mouvement de louange collectif, est « typique de la prière d'Israël ». La louange

Battiscombe Gunn[140] interprète cette inscription dans un sens moral ; il relève une attitude d'humilité dans la démarche de Neb-Rê, qui se recommande comme celui qui est silencieux, affligé, pauvre, faible. Il note que cette stèle, ainsi que d'autres témoins de cette époque se distinguent dans leur manière de s'adresser à Dieu. Il souligne la disposition d'humilité et de petitesse qui s'exprime dans ces prières et ces actions de grâce. Jusque là, Gunn le fait remarquer, les inscriptions funéraires laissaient plutôt transparaître une certaine auto-suffisance et une emphase bien loin de ce qui est si propre à la culture judéo-chrétienne : se considérer comme pauvre et pécheur devant Dieu.[141] Avant la XIXème dynastie, on ne semble pas reconnaître ses fautes ni ses péchés. Gunn interprète ainsi : il pense que d'une part, il s'agissait de tombes construites par des aristocrates, assez peu disposés à reconnaître leurs manquements, et que d'autre part, la foi dans un certain pouvoir magique de l'affirmation écrite pouvait expliquer cette tendance à vouloir édifier la divinité. Quoiqu'il en soit, il note qu'à partir de la XIXème dynastie, il n'en est plus ainsi. On constate au contraire, spécialement dans ce milieu d'artistes et d'artisans de Dêr-el-Medîneh,[142] une attitude humble, par laquelle l'orant reconnaît volontiers ses torts et s'abaisse pour demander ou rendre grâce.

Il y aurait, déjà à cette époque, une foi en la capacité de Dieu à venir au secours de l'humilié ou du pauvre. La disposition à s'abaisser devant le Transcendant s'expliquerait par cette foi, et aurait initié un nouveau courant spirituel dès l'Égypte ancienne.

Il nous semble cependant que l'on peut apporter deux objections à cette thèse :

- le thème dominant dans la stèle de Neb-Rê n'est pas la faute morale, qui fait que l'on se tourne humblement vers la miséricorde de Dieu, mais plutôt la prière d'action de grâce pour le pouvoir d'Amon de ramener à la vie et de venir au cri du petit. La stèle développe plutôt le thème de la grandeur et de

simple, exprimée à la première personne existe aussi dans les psaumes, mais elle est nettement moins présente ; ainsi, dans le psaume 146,1 : « Alléluia, loue ô mon âme, YHWH ! » Cf. A. WÉNIN, *Le Livre des Louanges* (Écritures 6, Bruxelles 2001), p. 44-45.

[140] Cf. B. GUNN, « The Religion of the Poor in Ancient Egypt », *The Journal of Egyptian Archeology* 3 (1916), p. 81-94. P. GILBERT suit la même interprétation. Cf. P. GILBERT, *La poésie égyptienne* (Bruxelles 1943), p. 83.

[141] En effet, beaucoup d'inscriptions funéraires font état des mérites et des vertus du mort. Cf. A. BARUCQ, A. CAQUOT, J.M. DURAND, A. LEMAIRE, E. MASSON, *Écrits de l'Orient ancien et Sources Bibliques* (PBSB AT-2, Paris 1986), p. 70 ; cf. aussi *ANET*, p. 213 et s.

[142] Il s'agit du village regroupant les artisans de la Nécropole de Thèbes.

la puissance d'Amon, qui peut guérir les maladies et même délivrer de la mort.[143]

- Ce thème est déjà présent dans des papyri antérieurs, en particulier de la XVIIIème dynastie. Nous mentionnerons seulement un papyrus du Caire, appelé « papyrus 17 du Musée de Boulaq ». Il s'agit d'un texte certainement antérieur à Aménophis IV. Il se compose très probablement de plusieurs documents plus anciens, qui ont été rassemblés.[144] Le second est une louange à Rê pour sa sollicitude envers les opprimés et les pauvres :

« Salut à toi, Rê, Seigneur de justice,
dont la chapelle est cachée, Seigneur des dieux,
(...)
qui écoute la supplique de l'opprimé,
dont le cœur est bienveillant lorsqu'on l'appelle,
qui arrache le timide au violent,
qui rend justice au pauvre et à celui qui est dans la détresse. »[145]

3. *Hymnes et prières de Babylone*

Cette capacité du Très-Haut à relever le petit est aussi attestée dans d'autres civilisations. Prenons l'exemple du Mythe akkadien *Enūma Eliš*.[146] Ce poème se nomme ainsi en raison des premiers mots : « Lorsque là-haut... » Il était récité avec solennité au cours du quatrième jour de la fête du Nouvel An.[147] Cet hymne est à la fois un mélange d'épopée héroïque et de poème dogmatique. Il évoque la lutte des jeunes dieux contre les divinités primitives, et spécialement le combat de Marduk contre Tiamat. Il culmine

---

143 Cet aspect est également attesté par un grand nombre d'ostraca de la même époque qui sont des ex-voto à la louange d'Amon. Cf. G. POSENER, « La piété personnelle avant l'âge amarnien », *Revue d'Égyptologie*, 27 (1975), p. 195-210.

144 C'est du moins l'opinion de A. ERMAN et de G. ROEDER, qui distinguent quatre hymnes. Nous citons le second. Cf. A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter* (Leipzig 1923), p. 350-358 et G. ROEDER, *Urkunden zur Religion des Alten Aegypten* (Iena 1923), p. 4-8.

145 Cf. A. BARUCQ, F. DAUMAS, *Hymnes...*, p. 195. Cf. in HALLO et YOUNGER, *The context*, T. I, p. 38b. Un extrait est cité par J. DUPONT dans *Les béatitudes*, T. II, p. 64.

146 Cf. in HALLO et YOUNGER, *The context*, T. I, p. 397a ; *ANET*, p. 65 et s.

147 Au cours de cette fête étaient proclamés un certain nombre d'hymnes, qui mettaient particulièrement en valeur le thème des dieux bienveillants envers les faibles. On considérera par exemple l'hymne à la déesse Beltiya : « Lumineuse Beltiya, sublime et haute, nulle n'est pareille à elle parmi les déesses : elle accueille les plaintes, elle protège, elle rend pauvre le riche, elle fait que le pauvre devienne riche (...) elle saisit la main de celui qui est tombé. » Cf. *ANET*, p. 332.

dans un long hymne à Marduk.[148] Cette œuvre exalte Marduk au sommet du Panthéon ; il occupe une telle place dans la religion babylonienne que Foster le compare au chant de victoire que l'on trouve en Ex 15 : Moïse et Miryam chantent la victoire et la transcendance de YHWH après le miracle de la mer rouge.[149]

Ce poème se compose de 7 tablettes, dont on a retrouvé le texte[150] au moyen de fragments de provenances diverses. Les plus anciens proviennent d'Assur, et sont datés du IXème siècle.[151] D'autres fragments ont été retrouvés à Kish et sont datés du VIIIème ou du VIIème siècle. La masse la plus importante provient de la bibliothèque du roi assyrien Assurbanipal (669-627), découverte dans les ruines de Ninive. Enfin, quelques textes plus tardifs proviennent de l'époque néo-babylonienne ; ils sont vraisemblablement originaires de Sippar et d'Agade.[152]

Le poème n'est probablement pas homogène et provient de sources différentes. Il est rédigé dans un genre qui s'apparente à l'épopée de Gilgamesh.[153] Il s'agit d'un dialecte babylonien ancien, se rattachant de près au vieil akkadien. Il n'y a pas d'accord unanime sur la date de la composition. Il semblerait, si l'on tient compte des archaïsmes et du genre littéraire, que l'hymne remonte à l'antique période babylonienne, peut-être la première dynastie (2225-1926).[154]

Selon Jean Bottero, l'*Enūma Eliš* serait surtout un mythe explicatif de l'exaltation de Marduk, de sa prise en main de tout le potentiel divin répandu parmi les autres dieux : « c'est pour cela, dit-il, que l'on a fait de lui aussi le créateur du monde. »[155]

La tablette IV évoque la puissance de Marduk qui élève et qui abaisse :

« Ils fondèrent pour lui un trône princier,
devant ses pères, il siégea pour présider :
c'est toi certes qui es le plus honoré parmi les grands dieux.

---

148 Cf. R. LABAT, *Le poème babylonien de la création* (Paris 1935), p. 17 et s. Cf. aussi J. BOTTERO, *La religion babylonienne* (Paris, 1952), p. 69 et s.

149 Cf. B. R. FOSTER, « Epic of creation (Enūma Elish) », in HALLO et YOUNGER, *The context*, T. I, p. 390-391.

150 Le texte est pratiquement complet à l'exception de la tablette V qui n'est connue que de façon parcellaire.

151 Dans la tradition d'Assur, les scribes assyriens ont remplacé le nom de Marduk, Dieu de Babylone, par celui d'Assur.

152 Cf. R. LABAT, *Le poème*, p. 18.

153 Cf. R. J. TOURNAY et A. SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh* (LAPO 15, Paris 1994).

154 Cf. E. A. SPEISER, « Akkadian Myths and Epics », *ANET*, p. 60. Cf. aussi R. LABAT, *Le poème*, p. 25.

155 Cf. J. BOTTÉRO, *La religion*, p. 72.

Ton destin est inégalable, ton commandement (est celui) d'Anu !
(...)
Désormais immuable sera ton ordre,
d'élever et d'abaisser, - cela sera dans ta main.
Inébranlable sera ta parole, inflexible ton commandement. »[156]

Il nous paraît intéressant de souligner ici le lien entre le pouvoir d'abaisser et d'élever, et l'attribution de la création entière à Marduk. La louange passe par cet attribut, ce pouvoir, au moins sous forme de vœu.[157]

Le thème de Marduk qui relève l'humilié touche de près la question que nous avons abordée jusqu'à présent. Il se trouve représenté dans beaucoup d'autres textes anciens, essentiellement des hymnes et des prières. Nous souhaitons seulement citer un autre exemple : il s'agit d'une prière à main levée qui prenait place dans le cadre du rituel *bīt rimki*.[158] Ces prières à main levée sont le plus souvent des prières conjuratoires, à usage du fidèle lui-même. Elles nous sont parvenues en akkadien ; Marduk est invoqué comme « grand Seigneur, Dieu miséricordieux qui prend par la main celui qui gît.[159] »

Le psaume 113, nous l'avons vu, développe lui-aussi le thème de Dieu qui relève, et plus spécifiquement, qui relève le pauvre. Ce psaume de louange n'évoque pas directement le thème de la création. Pour autant, il faudra nous interroger sur le lien entre l'action de Dieu qui relève les petits, les faibles, les humiliés, et le fait d'être créateur. Nous avons vu, en effet, que le thème de la miséricorde n'était pas non plus explicitement présent dans le psaume 113. Comment donc expliquer la prédilection de Dieu pour les pauvres ? Il nous faudra dans les chapitre suivants résoudre cette question en abordant, par d'autres textes bibliques, ce thème de la proximité de Dieu avec les petits.

L'étude du psaume 113 nous a permis d'éclairer la relation qui s'établit entre Dieu, qui siège en haut, et les pauvres, qui se trouvent tout en bas sur la terre. Nous avons souligné en particulier le thème de l'universalité, et

---

156 Tablette IV, 1-9. Cf. *ANET*, p. 66.

157 On peut comprendre aussi : « que dans ta main soit le pouvoir d'élever et d'abaisser. » Cf. R. LABAT, *Le poème*, p. 121.

158 Il s'agit d'un rituel royal de purification, dont le nom provient de l'édifice construit à cet effet : la 'maison de bain' (bīt rimki). Le conjurateur se rendait avec le roi à la 'maison du bain', tandis que le premier récitait plusieurs prières à main levée, en procédant à des encensements et des libations. Cf. M.-J. SEUX, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie* (LAPO 8, Paris 1976), p. 219, 269.

159 Cf. M.-J. SEUX, *Hymnes*, p. 292. Cf. aussi A. BARUCQ, L. CHRISTMANN-FRANCK, J.-M. DURAND, M.-J. SEUX, J.-M. de TARRAGON, *Prières de l'Ancien Orient* (Supp. CE 27, Paris 1989), p. 27.

celui de la transcendance de Dieu qui semble se manifester spécialement par ce geste d'élever les petits et de les faire siéger. Cette relation que le psaume décrit, et ces thèmes qu'il aborde, revêtent une importance cruciale en théologie. Ils ont été reçus et interprétés au cours des siècles dans des traditions diverses, qu'il nous reste maintenant à évoquer.

Chapitre III : Histoire de la réception

Si l'on s'intéresse à la réception du psaume 113, il convient d'évoquer un certain nombre de milieux et de traditions dans lesquels il prit place et fut compris. Après une brève évocation de la réception dans le judaïsme, nous aborderons la question de la réception du psaume dans la tradition chrétienne.

A. Réception dans la tradition juive

Le psaume 113 ouvre un fascicule de psaumes en *Hallel*, qui fut adopté dans la liturgie de la dédicace, ainsi que pour les trois grandes fêtes annuelles juives : la Pâque, la Pentecôte et les Tentes ;[160] il figure aussi dans la liturgie propre aux néoménies, les nouvelles lunes qui marquent le calendrier lunaire[161]. Selon ce qui est indiqué dans la Mishna[162], les deux premiers psaumes (Ps 113 et 114) étaient récités à Pâque avant la cène, tandis que les autres (Ps 115 – 118) étaient dits après.[163]

Au cours du repas pascal, Jésus chante le *Hallel* avec ses disciples, comme cela semble attesté en Mt 26,30 et Mc 14,26. Au dire d'Émile

---

160 Cf. R. MARTIN-ACHARD, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël* (Genève 1974). Pour la fête de Pâque, cf. p. 50 ; pour la fête de Hannukkah (dédicace), cf. p. 136 ; pour la fête de Purim (sorts), cf. p. 151. Selon GRAETZ, le chant de l'*Hallel* (Ps 113 – 118) aurait d'abord été institué pour Hannukkah, puis se serait répandu aux autres fêtes : la Pâque, la Pentecôte, les Tentes. Cf. F. M. ABEL, « La fête de la Hanoucca », *RB* 53 (1946), p. 541. Cf. aussi R. MARTIN-ACHARD, *Essai biblique...*, p. 136.

161 Cf. R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, T. II, p. 421-423.

162 Pesahîm X, 5-6. Cf. *La Michna*, traduite par les membres du Rabbinat français, coll. dirigée par M. le Rabbin E. GUGENHEIM, T. IV : Erouvîn, Pesahîm (Paris 1970), p. 66-67.

163 Ceci est le point de vue de R. HILLEL. Selon R. SHAMMAI, seul le psaume 113 était récité. Cf. Pesahim 117a, in *The Babylonian Talmud*, Moe'd (II), p. 602. On peut supposer que, comme souvent, la position de R. SHAMMAI représente la coutume la plus ancienne. Cf. L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme*, T. III, p. 256 et s. Cf. aussi J. JEREMIAS, *La dernière Cène* (Lectio Divina 75, Paris 1972), p. 58, note 242.

Martin, il s'agit d'un « chant d'allégresse, éclatant, populaire, connu de tous. »[164]

Le Talmud imagina que dans la nuit pascale, des toits des maisons des hébreux sortit comme un souffle de louange, qui traversant le ciel, monta jusqu'à Dieu. « La Pâque est savoureuse comme l'olive et l'Hallel doit traverser le toit des maisons pour rejoindre le trône de Dieu. »[165] Ce rite joyeux se prolonge au cours des siècles, comme en témoigne l'œuvre gnostique des *Actes de Jean*.[166] L'auteur décrit une curieuse scène nocturne : dans les rues de Jérusalem, au milieu des ténèbres, Jésus et ses disciples forment un cercle et chantent joyeusement l'*Hallel* avant de descendre du cénacle à Gethsémani.[167]

Après la destruction du Temple, en 70, les rites subissent de profondes modifications. Martin note que la musique instrumentale disparaît complètement et parfois même le chant vocal dans certaines communautés juives ; cela peut se comprendre comme une manière de manifester le deuil du Temple, ou bien le désir de s'orienter vers une plus grande sobriété.[168]

Nous savons pourtant que la Mishna invite chacun à chanter le Seigneur pour les merveilles qu'il a accomplies en faveur d'Israël : le psaume 113 est entendu dans le sens d'une louange qui évoque la sortie d'Égypte et l'alliance[169] ; c'est aussi la ligne d'interprétation qu'adopte le *Midrash Tehillim*[170] : le psaume 113 est associé au souvenir (cf. Ps 77,7). Le peuple soumis à la servitude en Égypte est rendu à la liberté, ce qui est le motif de la louange. Le commentaire du psaume s'appuie principalement sur l'événement de l'Exode, et en particulier sur la parole de Pharaon à Moïse et Aaron : « Levez-vous et sortez du milieu de mon peuple, vous et les Israélites, et allez servir YHWH comme vous l'avez demandé. » (Ex 12,31)

---

164 Cf. E. MARTIN, *Une muse en péril : essai sur la musique et le sacré* (Paris 1968), p. 75.

165 Talmud Pesahim 117a ; in *The Babylonian Talmud*, Seder Mo'ed (II), p. 598 et s. Cité par L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme*, T. III, p. 256.

166 Cette œuvre est datée du IIème s. ap. J.-C. Cf. J. B. BAUER, *Les apocryphes du Nouveau Testament* (Paris 1973), p. 64-69.

167 Cf. F. BOVON et P. GEOLTRAIN, *Écrits apocryphes chrétiens* (Paris 1997), § 94, p. 1001-1004 ; E. JUNOD, J.-D. KAESTLI, *Acta Iohannis*, *CC* Series Apocryphorum 1 (Turnhout 1983), p. 198 et s.

168 Cf. à ce sujet l'opinion de J. HEINEMANN, cité en note 34, p. 30.

169 Cf. P. BLACKMAN, *Mishnayoth*, Order Moed II, Pesachim 10,5 (New York 1965), p. 219.

170 A. WÜNSCHE, *Midrasch Tehillim, oder Haggadische Erklärung der Psalmen* (Trier 1892), T. I, p. 142-144.

Le psaume a été également reçu et commenté dans d'autres traditions ; nous évoquerons seulement la tradition chrétienne, au sein de laquelle est né un riche courant exégétique et spirituel. Comme dans la tradition juive, Les psaumes ont été reçus comme des prières formant la base de la liturgie, spécialement la liturgie des heures. Nous évoquerons donc quelques commentaires parmi les plus remarquables.

B. Réception dans la tradition chrétienne

Ce psaume est cher à la tradition juive et chrétienne. Il est même considéré comme le Magnificat de l'Ancien Testament[171] à cause des contacts avec Luc.[172] Il a été amplement commenté par les Pères. Ceux-ci pratiquent souvent une interprétation allégorique, qui paraît étrangère aux canons de l'exégèse moderne. Et pourtant, nombreux sont les commentateurs contemporains qui s'appuient sur tel ou tel Père de l'Église.[173] Cela se comprend lorsqu'on mesure la connaissance qu'avaient les Pères de l'Écriture, ainsi que leur souci pastoral. Anne-Marie Pelletier va même plus loin, en estimant que les Pères, par leur souci de donner une lecture nourrissante et spirituelle de l'Écriture sainte, rejoignent souvent les préoccupations des hommes et des femmes de notre temps.[174]

Dans un premier paragraphe, nous présenterons la lecture des Pères d'Orient. Un second paragraphe sera consacré aux Pères latins ; un troisième paragraphe évoquera l'approfondissement théologique du Moyen-Âge. Nous conclurons cet aperçu sur la réception du psaume par quelques remarques sur sa place dans la liturgie.

1. Les Pères d'Orient

Renonçant à une étude exhaustive, nous avons retenu quelques textes parmi les plus représentatifs. Au sein de l'Église d'Orient, saint Jean Chrysostome

---

171 Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, T. III, p. 336.

172 On notera en particulier le parallèle entre le verset 6 du psaume 113 et Lc 1,48 : « il a jeté les yeux sur l'abaissement de sa servante », et également entre le verset 7 et Lc 1,52 : « Il a renversé les potentats de leurs trônes et élevé les humbles. » (Traduction : É. OSTY, *BJ*).

173 Cf. par exemple G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, T. III, p. 336 et s., L. JACQUET, *Les psaumes*, T. III, p. 259.

174 Cf. A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des Cantiques ; de l'énigme du sens aux figures du lecteur* (Analecta Biblica 121, Rome 1989) ; p. XVIII et s.

nous semble représenter un courant important et digne d'intérêt. Il a commenté tous les psaumes, et son œuvre constitue incontestablement un patrimoine incontournable dans le domaine des études bibliques.

Dans son commentaire du psaume 113, il développe trois points importants : le thème de la louange, celui de la condescendance, et enfin, celui du relèvement.

Jean Chrysostome considère d'abord le thème de la louange. Celle-ci est l'œuvre du juste, qui loue Dieu non seulement par la parole, mais encore par toute sa vie. Suit alors un développement moral sur la louange de Dieu qui est réalisée lorsque l'on pratique la vertu ; selon l'évêque d'Antioche, cette manière de louer Dieu est meilleure que la louange vocale. Il s'appuie sur ce verset du Siracide : « La louange ne sied pas à la bouche du pécheur » (Si 15,9 a). Il insiste sur l'universalité de l'appel à la louange : « remarquez encore que tous les hommes y sont invités à concerter ensemble et à former un chœur universel. Car ce n'est pas à une ou deux personnes que s'adresse le psalmiste, c'est au peuple tout entier. »[175]

La référence au Nom du Seigneur manifeste, selon Jean Chrysostome, le fait que ce sont les hommes qui doivent louer Dieu, et qu'eux seuls peuvent le faire en invoquant son Nom. Les animaux, les plantes, louent aussi le Seigneur, mais pas le Nom du Seigneur. Ainsi, il distingue la bénédiction « attachée naturellement à Dieu » de celle qui s'exprime par l'entremise des hommes. Pour lui, cette universalité revêt un sens prophétique, en particulier dans le verset 3 (« du levant au couchant du soleil,... ») ; elle annonce la cité nouvelle, qui est l'Église ; « ce n'est pas seulement de la Palestine, de la Judée qu'il est question ici mais de toutes les contrées de la terre. » Jean Chrysostome fait alors le lien entre le psaume et les prophètes qui annoncent la glorification du Nom du Seigneur par toutes les nations.[176] Il voit dans le verset suivant (v. 4) une confirmation du sens ecclésial : Dieu est élevé au-dessus de toutes les nations ; discutant alors sur le sens du terme « élevé », il reconnaît là les hommages rendus à Dieu par le dogme, le culte, l'adoration qui 'exaltent' Dieu.

Sa gloire est au-dessus des cieux : pour l'évêque d'Antioche, les cieux désignent les anges ; leur mission est justement de chanter la gloire de Dieu : « Là réside la gloire de Dieu. Ce sont les anges, avant tout, qui le glorifient

---

175 Cf. JEAN CHRYSOSTOME (349-407), « Commentaire du Psaume CXII », *Œuvres complètes* (OC), T. VI (Arras 1886), p. 135 ; cf. MIGNE, *PG*, « ΕΙΣ ΤΟΝ ΡΙΒ′ ΨΑΛΜΟΝ », T. LV (Paris 1862), Col 299 – 304.

176 Il cite en particulier Sophonie qui prophétise la suppression de tous les dieux de la terre (So 2,11), et Malachie, qui prononce un oracle sur la grandeur du nom de Dieu parmi les nations, de l'orient à l'occident (Ml 1,10-11).

non seulement par leur propre nature, mais encore par une obéissance de bons serviteurs, en accomplissant avec scrupule ses ordres et ses volontés. »[177] On notera qu'il associe souvent les cieux avec les anges ; il comprend la troisième demande du Pater comme une prière se référant aux hommes et aux anges (« ...sur la terre comme au ciel. »)[178]

Les versets 5 et 6 du psaume suggèrent à Jean Chrysostome une réflexion sur l'immensité de la présence de Dieu, et sur sa condescendance : il siège dans le ciel, tout en étant omniprésent.[179] Dieu n'est pas emprisonné dans le ciel, il ne considère pas sa création de loin, du haut du ciel, mais il est avec elle, « auprès de chaque être. » Non seulement il est présent pour voir, mais également, il agit, il intervient. Il y a là une progression dans le psaume, qui est un motif supplémentaire de louange : « car c'est le propre d'une grande, d'une infinie puissance, que d'élever jusqu'aux petites choses. » Très vite, il passe au sens spirituel en évoquant la puissance de salut contenue dans cette élévation ; ainsi le Christ se penche sur la bassesse de notre condition pour nous installer sur un trône céleste.

Évoquant ensuite le relèvement de la stérile, il souligne à nouveau la progression qui est manifestée dans le psaume : les bornes de la nature même sont déplacées ; ce qui arrive à la stérile est signe de ce qui est promis aux nations, et finalement à l'Église : « elle était stérile, et elle est devenue mère d'innombrables enfants. » Jean Chrysostome clôture son commentaire sur cet oracle du prophète Isaïe : « Crie de joie, stérile, toi qui n'as pas enfanté... »[180]

---

177 Cf. JEAN CHRYSOSTOME, « Commentaire du Psaume CXII », p. 136.

178 Cf. Mt 6,10 ; cf. JEAN CHRYSOSTOME, « Commentaire du Psaume CXII », p. 136.

179 « Comment peut-il habiter dans les cieux, celui dont la présence emplit le ciel et la terre, celui qui est partout ? » Cf. JEAN CHRYSOSTOME, « Commentaire du Psaume CXII », p. 137.

180 Cf. Is 54,1. Cette référence à l'Église se retrouve souvent chez les Pères d'Orient ; mentionnons ÉPHREM LE SYRIEN, qui chante dans un hymne la naissance de l'Église ; s'appuyant sur l'Évangile de la nativité (Mt 2,1-12), il évoque le thème de la femme stérile :
« Au Fils du Roi, son peuple refusa l'offrande.
Le Seigneur envoya son message aux nations,
conduisit les Mages avec leurs présents.
Ne guida pas tous les gentils à Bethléem,
trop petite pour les recevoir en son sein ;
mais dilata le sein de son Église
pour accueillir tous ses enfants.
Béni, qui rendit féconde la stérile ! »
Cf. saint ÉPHREM LE SYRIEN (306-373), cité par L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme*, T. III, p. 263.

Il faudrait mentionner encore beaucoup d'autres commentaires ; que l'on pense en particulier à Eusèbe au IVème siècle,[181] Athanase,[182] Théodoret de Cyr.[183] Ce dernier voit dans le psaume 113 une louange à Dieu en tant que Créateur. Il y revient à plusieurs reprises, notamment à propos des anges du ciel ; ainsi comprend-il le verset 4 : « au-dessus des cieux sa gloire. » La gloire de Dieu est plus grande que celle des anges ; c'est lui qui les a faits. Dieu exprime sa dignité de Créateur par sa manière de relever les petits : « Il ne laisse rien de ce qui existe échapper à sa bienveillance. »[184] De façon parallèle à saint Jean Chrysostome, il lit le psaume à la lumière des prophètes, en citant en particulier Malachie.[185]

Théodoret termine son commentaire en illustrant l'œuvre de Dieu par des exemples bibliques : il a fait du berger David, un roi ; de Joseph qui était esclave, il fait un intendant royal, de Moïse qui gardait les moutons, il fait un porte-parole, et aux nations, il a accordé les mêmes grâces qu'à Israël.[186] Quant à la stérile, Théodoret commente sa maternité selon la même ligne d'interprétation que Jean Chrysostome.[187]

2. Les Pères latins

Les Pères latins ont également commenté le Psautier de façon méticuleuse. Nous nous attarderons principalement sur le commentaire de saint Augustin d'Hippone ; son étude du psaume 113 nous paraît spécialement pertinente, et jette une lumière originale sur le thème de l'œuvre de Dieu en faveur des humbles.[188]

Il oriente l'interprétation dans un sens moralisant : il comprend le premier verset '*Laudate pueri Dominum*' comme une invitation à la louange

---

181 EUSÈBE DE CÉSARÉE (260-339), in MIGNE, *PG,* T. XXIII (Paris 1857), Col 1349-1354.

182 Cf. ATHANASE D'ALEXANDRIE (295-373), in MIGNE, *PG,* T. XXVII (Paris 1857), Col 1153-1156.

183 THÉODORET DE CYR (393-466), in MIGNE, *PG,* T. LXXX (Paris 1860), Col 1783-1788 ; cf. R. C. HILL, *The Fathers of the Church ; Commentary on the Psalms*, T. II (Washington 2001), p. 220-222.

184 Cf. R. C. HILL, *The Fathers*, p. 221.

185 Il s'appuie sur le même passage que JEAN CHRYSOSTOME : Ml 1,10-11.

186 On notera qu'EUSÈBE utilise exactement les mêmes exemples bibliques ; cf. EUSÈBE, *PG*, T. XXIII, Col 1354.

187 Il voit dans la stérile, l'Église, mère de nombreux fils, et cite le même passage d'Isaïe que JEAN CHRYSOSTOME : Is 54,1.

188 D'autres auteurs latins ont commenté le Psautier, en particulier JÉRÔME ; mais celui-ci passe rapidement sur le psaume 113 ; cf. *CC,* Series latina, T. LXXII (Turnhout 1959), p. 233.

adressée aux enfants.[189] C'est à leurs pareils en effet qu'est promis le Royaume des cieux (Mt 19,14 ; Mc 10,14 ; Lc 18,16). Désirant mettre en évidence le sens spirituel de cet invitatoire, il affirme qu'il ne s'agit pas d'une question d'âge, mais de petitesse, d'humilité. Ainsi, Augustin interprète le premier verset comme une exhortation morale à l'humilité, à un combat contre l'orgueil : « ceux qui pensent être grands ne chantent pas notre psaume. »[190] L'enfance, pour l'évêque d'Hippone, doit se comprendre comme l'emblème de l'humilité, de la petitesse : « les orgueilleux ne savent pas louer. » Ainsi le psaume vise non pas les seuls enfants,[191] mais tous les âges de la vie. À notre question concernant l'universalisme du psaume 113[192], Augustin répond par l'affirmative, mais dans une problématique intra-générationnelle : « de la jeunesse à l'âge des cheveux blancs ». La leçon 'serviteurs' nous avait amenés à nous interroger sur une problématique de type national : Israël ou bien toutes les nations. La traduction de עֶבֶד par 'puer' oriente Augustin et la plupart des pères latins vers un autre sens, ce qui invite à rapprocher le Ps 113 du Ps 8,3 : « ...par la bouche des enfants, des tout petits... »

Il reste à résoudre la difficulté d'interprétation du verset 6 : Dieu regarde en bas dans les cieux et la terre (*et humilia respicit in caelo et in terra*). Le terme « humilia » peut se comprendre aussi comme désignant les choses humbles, ou les humiliés, en général. Là-encore, Augustin considère que les cieux, la terre, sont des termes relatifs aux enfants du verset 1. Il s'oriente à nouveau dans un sens anthropologique : les cieux désignent les âmes que lui, Dieu, a élevées. Il s'appuie sur Isaïe 57,15 : Dieu habite les lieux élevés et prend son repos dans les saints, selon la leçon de la *Vetus Latina* : « Haec dicit altissimus in excelsis habitans in aeternum nomen eius dominus

---

[189] AUGUSTIN d'Hippone (354–430), *Œuvres complètes* (OC) T. XIV (Paris 1872), p. 463-469. Cf. *CC* Series latina, T. XL (Turnhout 1959), p. 1630-1634 ; J.P. MIGNE, *PL*, T. XXXVII (Paris 1845), Col 1471-1475.

[190] AUGUSTIN, *OC*, T. XIV, p. 464.

[191] P. CORNEILLE (1606-1684), s'inspirant très probablement des psaumes 8,3 et (ou) 113,1, mais influencé par la leçon de la *Vg*, écrira cette belle strophe :
« Enfants, de qui les voix à peine encor formées
ne font que bégayer,
c'est à louer le Nom du Seigneur des Armées
qu'il les faut essayer. »
Cf. P. CORNEILLE, *Œuvres complètes* (La Pléiade 340, Paris 1987), p. 1069 ; cité par L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme*, T. III, p. 258.

[192] Cf. supra p. 54.

altissimus in sanctis requiem habens et pusillanimis dans magnanimitatem et dans vitam qui in humilitate cordis sunt. »[193]

Les saints dont parle Isaïe, Augustin les identifie aux humbles du psalmiste ; en effet, ce sont ceux qui sont glorifiés par le Seigneur : Dieu habite l'âme des saints. Mais ces derniers sont faibles en eux-mêmes ; aussi est-il dit que Dieu regarde les humbles (*humilia*) dans les cieux. Ils savent qu'ils ont été relevés du sol à l'image du pauvre, que Dieu tire de la poussière. Les saints, suggère Augustin, sont bien conscients de leur misère ; ainsi en est il de Paul, souffleté par un ange de Satan afin qu'il ne s'enorgueillisse pas (cf. 2 Co 12,7).

Dans cette conception, le ciel désigne ceux que Dieu a déjà appelés et en qui il habite ; ceux là ont des 'pensées célestes', ce qui justifie la mention du ciel. La terre désigne ceux que le Seigneur appelle encore pour habiter en eux ; ces derniers ont des 'pensées terrestres'.

Augustin envisage aussi d'autres manières de comprendre la distinction entre le ciel et la terre. Elle peut signifier la différence entre la vie selon l'esprit, et la vie selon la chair. Nous aurions la mention du ciel à cause de la liberté de l'esprit, et la terre à cause de la servitude du corps.[194] Cependant, Augustin ne retient pas cette ligne d'interprétation, car ce sont les mêmes personnes qui sont à la fois corps et âme, esclaves et libres. Selon cette lecture du psaume, il n'y aurait pas vraiment de différence entre 'les cieux' et 'la terre' : on considère en effet les mêmes personnes, selon deux aspects différents.[195]

---

193 Cf. R. GRYSON, *Vetus Latina ; Die Reste der Altlateinischen Bibel*, nach Petrus SABATIER, T. XII, Esaias (II) (Freiburg 1993), p. 1407-1410.

194 Ici, AUGUSTIN s'appuie sur saint Paul, dans Ph 3,20 : « notre cité se trouve dans les cieux. »

195 AUGUSTIN évoque encore une troisième lecture, de nature anagogique : le ciel signifie ceux qui siégeront sur les douze trônes, pour juger les tribus d'Israël ; il s'appuie ici sur Mt 19,28. Il cite également 1 Co 9,11 au sujet de la distinction entre les biens spirituels et les biens temporels. Quant à la terre, elle représente « la multitude des bienheureux qui seront placés à la droite du Christ ». Cf. AUGUSTIN, *OC,* T. XIV, p. 467. Il faut se demander ici qui sont ces habitants du ciel. S'agit-il seulement des douze apôtres, ou bien plus largement des successeurs des douze, ou bien encore d'un ensemble plus large ? Si l'on examine les autres passages où AUGUSTIN cite Mt 19,28, on s'aperçoit qu'il interprète toujours ce verset au sens large. Dans *La Cité de Dieu*, ceux qui siègent sur les douze trônes sont ceux qui ont reçu la grâce ; cf. *La Cité de Dieu*, XVII, IV, 6, trad. G. COMBÈS (Ba 36, Paris 1960), p. 367. Dans la même œuvre, XX,V,3, il interprète ainsi : « nous ne devons pas conclure que douze hommes seulement jugeront avec lui. De fait, le nombre douze désigne, en une sorte de tout, la multitude de ceux qui jugent, en raison des deux parties du nombre sept (3 . 4) qui signifie bien une totalité. » T. XXXVII, p. 197. Cf. aussi : *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, XXVIII, 6, trad. M.-F. BERROUARD (Ba 72, Paris 1977), p. 579.

Reliant maintenant les versets 6 et 9, Augustin va associer les « humilia » avec les fils de la stérile : les humbles de la terre, ce sont ces millions d'hommes et de femmes parmi lesquels l'Église semble n'avoir aucun enfant. Ces « humilia » sont loin des choses du ciel, du fait de l'ignorance, mais ils appartiennent pourtant à la postérité d'Abraham. Ils n'ont pas tout quitté pour suivre le Christ, mais ils sont riches en œuvres de miséricorde ; la femme stérile se réjouit au milieu de ces enfants qu'elle ignorait mais qui sont pourtant les siens ; c'est ce que suggère finalement Augustin, en rapprochant 'le pauvre' des habitants du ciel (versets 6 et 7), tandis que les fils qui entourent la stérile sont les humbles de la terre.

Cette interprétation audacieuse nous invite à une lecture anthropologique du psaume et suggère une dimension d'universalité inattendue. Dans une ligne voisine, mais plus d'un siècle après, Cassiodore a rédigé un commentaire détaillé du Psautier, qui souligne les diverses dimensions de la grandeur de Dieu.[196] Lui-aussi voit dans le Psaume un appel universel à la louange, ce qui préfigure la mission de l'Église toute entière. Il insiste sur l'universalité, mais ajoute l'idée de la Création, dans son immensité : c'est ainsi que le verset 4, en affirmant la suprématie de Dieu sur les nations et les cieux, manifeste sa souveraineté sur tout l'univers, les créatures terrestres et célestes.[197] Ainsi, de façon parallèle à Théodoret de Cyr, il comprend le psaume 113 comme une invitation universelle à louer, en raison de l'ampleur immense de l'œuvre créatrice de Dieu : « Nous devons considérer que les nations représentent les créatures charnelles, tandis que les cieux désignent les êtres spirituels ; ainsi, nous reconnaissons qu'il est le plus haut par-dessus toutes les créatures, celui dont nous savons qu'il a créé toutes choses. »[198]

Quant à Dieu qui relève le pauvre, et rend fécond le sein de la stérile, il s'agit, selon Cassiodore, de l'œuvre de la grâce, dont l'ampleur et la diversité sont des signes de la miséricorde immense du Tout-Puissant.

Ces lectures du psaume nous invitent à une réflexion sur les relations qui unissent l'homme, les anges, et le Créateur souverain. Par rapport à notre recherche, elles nous fournissent un éclaircissement sur la grandeur et la toute-puissance de Dieu. Pour autant, la question de la connivence entre Dieu et les petits reste entière. Certes Dieu siège dans le ciel, certes il

---

[196] Cf. CASSIODORE (480-575), *Expositio Psalmorum*, *CC*, T. XCVIII (Turnhout 1958), p. 1025-1028 ; traduction anglaise in : P. G. WALSH, *Cassiodorus explanation of the psalms*, T. III (Ancient Christian Writers 51, New York – Mahwah 1991), p. 137-140.

[197] CASSIODORE s'appuie également sur le psaume 57 : « Dieu, dresse-toi sur les cieux ; que ta gloire domine toute la terre ! » Ps 57,6. Cf. *CC*, T. XCVIII, p. 1026.

[198] Cf. CASSIODORE, *CC*, T. XCVIII, p. 1026.

s'abaisse par son regard, par ses œuvres, mais pourquoi donc fait-il cela ? Répondre à cette question requiert un approfondissement, ce qui nous amène à évoquer quelques réflexions théologiques élaborées plus tard, au cours de la période médiévale.

3. L'approfondissement théologique au Moyen-Âge

Au Moyen-Âge, l'interprétation du psaume connaît un approfondissement théologique : on s'intéresse aux écrits de sagesse qui illustrent la sainteté de Dieu.[199] La connexion entre la transcendance et l'immanence est étudiée de plus près.

Nous avons vu que dès le Vème siècle, saint Augustin avait souligné la question essentielle de la grandeur de Dieu. Il se trouve confronté à ce thème, en particulier dans le psaume 113 qui pose la question : « Qui est comme Dieu ? » ; « Si tu l'as compris, alors ce n'est pas Dieu ; il est immense parce que, une fois trouvé, il faut le chercher ; si tu as fini de le chercher, alors ce n'est pas Dieu. »[200]

Bernard de Clairvaux, dans le sermon IV sur le Cantique des cantiques déclare que « rien n'est plus présent que lui, et rien n'est plus insaisissable. En effet, quoi de plus présent à chaque chose que son être ? Pourtant, quoi de plus insaisissable à chacun que l'être de toute chose ? »[201]

Anselme définit Dieu comme l'être tel « que rien de plus grand ne peut être conçu. »[202] Plus encore, il ajoute : « Non seulement, Seigneur, tu es ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand, mais encore, tu es plus grand que ce que l'on peut concevoir. »[203]

Saint Thomas d'Aquin reprend ce thème et le développe ; en particulier, dans la *Somme contre les Gentils* : « Nous ne connaissons vraiment Dieu en effet que si nous le croyons au-dessus de tout ce que l'homme peut en

[199] Ps 11,4 ; 29,2 ; 30,5 ; 47,9-10 ; 68,5-7 ; 93,5 ; 96,9 ; 97,9 ; 98,1.

[200] St AUGUSTIN, Sermo LII Caput VI-16 sur Ev. Mt 3,13-17 : Bapt. de Jésus ; MIGNE, *PL*, T. 38, Col 360 : « Quid ergo dicamus, fratres de Deo ? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus : si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti : si autem hoc est, non comprehendisti. » Cf. aussi *Sermo LIII* Caput XI-12 sur Ev Mt 5,3-8 : « Cogitanti ergo tibi de Deo… si finisti, Deus non est. »

[201] « et nil eo praesentius, et nil incomprehensibilius. Quid nempe cuique rei praesentius quam esse suum ? Quid cuique tamen incomprehensibilius quam esse omnium ? » Sermon n° 4 sur le Cantique, § 4. Cf. BERNARD DE CLAIRVAUX (1090-1153), Sermons sur le Cantique, I (1-15) *Oeuvres complètes* X (SC 414, Paris 1996), p. 118.

[202] « quo magis cogitari nequit. » ANSELME, *Proslogion* II, *Oeuvres philosophiques* (Paris 1947), p. 180.

[203] « maius quam cogitari potest. » Cf. ANSELME, *Proslogion*, XV, p. 191.

concevoir, puisque la substance de Dieu, nous l'avons vu, dépasse notre connaissance naturelle. Du fait que l'homme se voit proposer sur Dieu des vérités qui dépassent sa raison, l'opinion où il est que Dieu est supérieur à tout ce qu'il peut penser s'en trouve confirmée. »[204]

Dans son traité *De Veritate*, saint Thomas s'appuie sur Denys l'aréopagite : « tout ce que notre intellect conçoit de Dieu ne le représente qu'imparfaitement. Voilà pourquoi ce qu'est Dieu lui-même nous demeure toujours caché, et la plus haute connaissance que nous puissions avoir de Dieu ici-bas est de connaître que Dieu est au-dessus de tout ce que nous pensons de lui, comme il ressort de ce que dit Denys au chapitre I de la Théologie mystique. »[205]

On pourrait voir ici une influence de Maïmonide[206] sur saint Thomas ; en réalité, selon Bonino, saint Thomas s'inspire plus de Denys que de Maïmonide. Maïmonide reconnaît que l'essence divine est inconnaissable ici-bas, et en cela, saint Thomas est en accord. Dans le *Guide des égarés*, Maïmonide explique que « nous ne saisissons de lui autre chose, si ce n'est qu'il est, mais non pas ce qu'il est. »[207] De là, Maïmonide déduit que l'on ne peut conférer à Dieu aucun attribut positif[208].

Serge-Thomas Bonino, reprenant une distinction de Cajetan[209], note que chez saint Thomas, les concepts qui nous servent à connaître Dieu ne sont pas invalidés, mais seulement relativisés ; ce qui nous est impossible, c'est une connaissance « quidditative » de Dieu, qui pourrait aller jusqu'à une définition. Pour autant, les prédicats analogiquement attribués à Dieu disent quelque chose de réel et de positif sur l'essence divine. Ainsi, saint Thomas se rapproche très fortement de Denys, qui s'appuie sur l'expérience de Moïse (Ex 19,10-20). Ce dernier n'est pas autorisé à contempler Dieu face à face. Il reçoit seulement la grâce de voir Dieu de dos (Ex 33,20-23). Denys commente ainsi : « C'est alors que dépassant le monde où l'on est vu et où l'on voit, Moïse pénètre dans la ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance. »[210]

---

204 St THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Livre I, 5, § 3 (Paris, 1993), p. 25.

205 DENYS (Vème-VIème s.) cité par THOMAS D'AQUIN, *De Veritate,* q. 2, art. 1, ad 9, trad. S.-T. BONINO (Paris - Fribourg 1996), p. 250.

206 MAÏMONIDE (1135-1204), philosophe juif espagnol, fut l'un des penseurs les plus influents du judaïsme médiéval. Cf. M. MAÏMONIDE, *Le Guide des égarés* (*Les dix Paroles*, Paris 1979).

207 Cf. M. MAÏMONIDE (1135-1204), *Le Guide*, Ière partie, ch. 58, p. 135.

208 Cf. M. MAÏMONIDE, *Le Guide*, I, 58, § 2 & 3, p. 134-135.

209 Cf. *De Veritate*, note 83, p. 376-377.

210 DENYS L'ARÉOPAGITE, « La théologie mystique » I, §3, in *Œuvres complètes* (Bibliothèque philosophique, Paris 1943), p. 178-179.

Cependant, remarque Denys, cette ténèbre, obscure pour l'intelligence manifeste toutefois une certaine expérience de Dieu, qui dit quelque chose de sa transcendance : « C'est là qu'il fait taire tout savoir positif, qu'il échappe entièrement à toute saisie et à toute vision, car il appartient tout entier à celui qui est au-delà de tout, … uni par le meilleur de lui-même à celui qui échappe à toute connaissance, ayant renoncé à tout savoir positif et grâce à cette inconnaissance même, connaissant par delà toute intelligence. »[211]

Une telle réflexion appuie le motif de la louange. Reconnaître la grandeur de Dieu appelle un élan spirituel à la fois vigoureux et respectueux du mystère. Cette grandeur, comment l'aborder sinon en évoquant un agir qui surpasse ce que nous voyons de plus grand ici-bas ? Cette présence auprès des petits, cette sollicitude qui rencontre la détresse la plus grande représente un aspect de la transcendance de Dieu ; une telle évocation trouve place dans la réflexion théologique, mais aussi dans la pratique de la liturgie.

4. Remarques finales sur l'usage du psaume 113 dans la liturgie

Le psaume 113 occupe une place si importante dans la liturgie des heures, qu'il nous semble important de l'évoquer.[212] Il est surtout réservé aux jours de fête, comme pour souligner la grandeur de Dieu et de son œuvre. Les fêtes, spécialement celles qui ont rapport au Christ, manifestent particulièrement ce caractère de Dieu qui est à la fois grand et près des petits ; ainsi dans les premières vêpres de Noël, du dimanche[213], de la solennité de la Toussaint, et de Sainte Trinité.

Un autre emploi du psaume concerne les fêtes de la Vierge Marie.[214] Selon Calès, la liturgie veut ainsi manifester les racines vétéro-testamentaires du Magnificat, dont le psaume 113 fait partie. Certaines fêtes des saints font aussi intervenir le psaume 113 pour signifier que ceux-ci sont intronisés au rang des princes.[215]

Enfin, l'Ordre du Carmel donne à ce psaume une place toute particulière pour honorer l'œuvre mystérieuse de Dieu dans les saints. Les fêtes

---

211 DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes*, p. 179-180.

212 La liturgie eucharistique emploie aussi le Ps 113, mais de façon plus rare : le mercredi, 19ème sem., année paire ; le samedi, 23ème sem., année impaire ; le 25ème dimanche du temps ordinaire, année C, en lien avec l'Évangile de l'intendant habile (Lc 16,1-13) ; le lundi, 28ème semaine, année paire.

213 Cf. *Liturgie des heures*, à la troisième semaine.

214 Cf. les premières vêpres du Commun de la Vierge Marie.

215 Commun des saints, des vierges ; psaume de la Messe de saint Matthias, apôtre (14 mai) ; cf. J. CALÈS, *Le Livre des Psaumes*, T. II (Paris, 1936), p. 370.

solennelles, qui sont au nombre de trois, s'ouvrent toutes par ce psaume : les Premières vêpres des solennités de Notre-Dame du Mont Carmel, de sainte Thérèse de Jésus ; de saint Jean de la Croix ; de la même manière, on notera la présence du psaume dans les vêpres de la fête de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Est-ce en raison de la leçon de la Vulgate (*Laudate pueri Dominum*), qui évoque la voie d'enfance spirituelle, ou plus largement, pour souligner l'œuvre de Dieu qui exalte les humbles ? On retiendra en tous cas l'importance accordée par l'Ordre du Carmel à cette activité de Dieu qui, exalté au ciel, relève le pauvre ; le prophète Élie lui-même, père et patriarche du Carmel, fit bel et bien l'expérience du Dieu très puissant, qui se manifeste néanmoins de façon ténue et humble.[216]

Enfin, on évoquera la manière dont les artistes ont lu et compris le psaume 113, principalement pour des usages liturgiques ; l'une des œuvres les plus célèbres qui mettent en musique le psaume est sans doute cette composition magistrale de Monteverdi : *Laudate pueri* des Vêpres de la Vierge (1610).[217] Cette œuvre sacrée, pour ensemble vocal et instrumental, a fait l'objet d'un grand nombre d'études, qui soulignent le travail du maître pour harmoniser la musique avec le texte.[218]

Claudio Monteverdi a écrit cette œuvre (une Messe et des vêpres en l'honneur de la Vierge Marie) à une époque marquée par le Concile de Trente, alors que l'on désirait développer dans l'Église catholique le culte marial. L'artiste a composé cette œuvre pour la chapelle ducale de Mantoue ; elle figure dans un recueil dédié au Pape Paul V.

Le style est marqué par des figures propres à l'époque[219], mais aussi par des originalités dues à l'artiste. Fabbri note un certain nombre d'effets de composition qui ont pour rôle de souligner certains thèmes du psaume ; le psaume est écrit pour huit voix. Peu avant le « gloria » (verset 4), les huit voix apparaissent toutes ensemble, ce qui souligne le thème de la transcendance ; il s'agit « d'une irruption à l'improviste, qui, avec des ascensions homorythmiques, pourvoit de façon efficace et tangible à la nécessité d'illustrer le 'suscitans a terra...erigens pauperem.' »[220]

---

216 Élie le reconnaît dans le murmure d'une brise légère. Cf. 1 R 19,12-13.

217 Il faudrait aussi mentionner d'autres compositeurs non moins célèbres ; ainsi, MOZART, qui composa les *Vêpres solennelles pour un confesseur*, en 1780.

218 Cf. J. KURTZMAN, *The Monteverdi Vespers of 1610 ; Music, Context, Performance* (Oxford 1999), p. 216 et s. Cf. aussi P. FABBRI, *Monteverdi* (Torino 1985), p. 154-155 et 164-165.

219 Il s'agit d'une œuvre qui exploite le 'nouveau style', et se distingue de la polyphonie traditionnelle. Il est fondé sur l'opposition, le dialogue entre les voix, l'alternance de groupes différents (solistes, chœur, instruments).

220 Cf. P. FABBRI, *Monteverdi*, p. 165.

Ce bref aperçu sur l'usage liturgique du psaume[221] nous rappelle l'importance du thème qu'il développe. La grandeur de Dieu est exprimée spécialement dans les célébrations festives ; elles sont une invitation à louer Dieu pour sa transcendance et pour sa proximité. En effet, Dieu est bien plus qu'un souverain siégeant au ciel. Il voit et relève, il s'abaisse pour installer au rang des princes ceux qui n'ont pas de statut social. Il manifeste enfin une puissance de vie qui rend sa dignité et sa joie à la stérile.

---

[221] On notera que dans la Liturgie des heures, le psaume 113 est surtout réservé aux vêpres. Cela s'explique par le fait que l'office des vêpres évoque essentiellement le thème de la Rédemption, présent dans le psaume 113 dans les versets 7 à 9. Cf. *PGLH*, § 38-39, p. 34*-35*.

Conclusion de la première partie

Hauteur et bassesse : un psaume tout en contraste qui nous révèle l'insaisissable transcendance de Dieu. Une invitation insistante à louer Dieu, motivée par une exclamation sur les merveilles qu'il réalise sur terre ; plus encore, le psaume concilie les contraires en manifestant ce qu'est la vraie grandeur ; la première strophe est comme appuyée et soutenue par une réflexion sur les attributs de Dieu : haut-placé, Dieu est grand et glorieux ; plus haut que les nations.

Tout en siégeant plus haut que les cieux, il est aussi à côté des petits, des pauvres, des humiliés. Ainsi s'exprime le contraste, le paradoxe qui fait l'émerveillement du psalmiste. Les extrêmes semblent se rejoindre : rien n'est plus bas et plus méprisé que le tas d'ordures, que la poussière ; personne, sinon Dieu ne se trouve au-dessus des cieux. Ainsi s'exprime Teilhard de Chardin : « (Dieu) est plus loin que tout et plus profond que tout. »[222] Cette proximité, qui va jusqu'à l'intimité, est associée à une transcendance sans égal.

Cet attribut de Dieu nous introduit à la question de l'incomparabilité : « Qui est comme Dieu ? » Lui, en effet, abaisse son regard jusque sur le sol ; un regard qui laisse déjà augurer une œuvre de relèvement, de miséricorde.

Nous avons interprété le contraste en associant les deux extrêmes, pour en faire un seul attribut divin : il s'abaisse non pas en raison d'une nécessité (il faut qu'il se baisse pour voir la terre), mais au contraire en raison de sa transcendance : c'est justement un aspect de sa grandeur que de voir et de relever ce qui n'inspire que le mépris. Qui donc s'intéresse à ce pauvre traînant dans la poussière ? Qui a vu cette femme honteuse, parce que sans enfant ? Dieu, lui, connaît et voit. La vraie grandeur, c'est d'avoir souci du pauvre et de l'humilié.

Nous nous sommes alors arrêtés sur le thème de l'universalité. Le psaume semble souligner l'immense souveraineté de Dieu. Il s'agit, non pas d'une perspective nationale, mais plutôt d'une suprématie universelle : Dieu règne en souverain, de l'orient à l'occident, maintenant et toujours. Ce pauvre qu'il relève, cette femme qu'il installe dans sa maison traversent les frontières du temps et de l'espace. Ces types de pauvreté représentent à travers les âges et les univers toute forme de misère, de détresse, d'abandon.

---

[222] Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Écrits du temps de la guerre* (Paris 1976), p. 324 ; cité par L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme*, T. III, p. 260.

Le psaume nous dit quelque chose de Dieu même, en évoquant par cet acte, l'indicible de sa grandeur. Dieu est celui qui relève le pauvre de la poussière, qui rend sa dignité à la stérile.

Cependant, la question du 'pourquoi' reste posée. Comment expliquer ce mouvement ? Est-ce par pure philanthropie, par pitié, par une sorte de paternalisme condescendant ? Une réflexion plus approfondie sur ce type de transcendance nous éclairera sur cette question ; elle nous permettra ainsi de progresser, dans cette enquête sur la relation qui unit Dieu et les pauvres de tous les temps.

Deuxième partie

La transcendance de Dieu, manifestée par le secours des plus petits

Il existe bien des manières d'évoquer la transcendance de Dieu. Dans l'Ancien Testament, Dieu se manifeste parfois dans sa gloire, lors de théophanies qui s'accompagnent toujours d'éclairs, de lumière, de feu et de fumée. Ainsi en est-il dans le Livre de l'Exode, lorsque YHWH remet à Moïse les tables de la loi (Ex 20,18.21). Ces manifestations suscitent un sentiment de crainte : sur le mont Sinaï, le peuple frémit et se tient à distance. Dans les écrits sapientiaux, c'est aussi une crainte respectueuse qui surgit lorsque la créature réalise sa petitesse, en face de la transcendance de Dieu : « J'ai parlé à la légère », constate Job (Jb 40,4).

Il nous semble, en continuité avec la théologie du psaume 113, que la grandeur de Dieu peut se manifester aussi d'une manière bien différente ; un caractère propre du Transcendant est de ne pas arrêter son regard aux grandes choses, mais de considérer aussi les plus humbles. Le Seigneur siège là-haut dans le ciel, dans l'immensité. Il voit la terre, les montagnes, les mers et les rivières ; mais sa vision perçante le rend attentif aussi aux moindres de ses créatures. Rien ne lui est caché ; plus encore, on peut dire que Dieu est d'autant plus grand, qu'il voit le plus petit.

La question que nous aborderons dans cette partie concerne la spécificité de cette transcendance ; en quoi consiste-t-elle ? Comment le Seigneur se distingue-t-il des grands de ce monde ? Pour éclairer ce thème, plusieurs pistes de recherche nous semblent appropriées.

- La première consistera à considérer la présence du Seigneur auprès des petits ; une présence mentionnée parfois sans autre détail. Le Seigneur est à côté des faibles, parmi eux.

- La seconde nous rendra attentifs à la justice de Dieu ; il applique une justice qui repose sur des principes différents de celle des hommes. Il se fait le protecteur des humbles.

- Une troisième étape consistera à montrer que Dieu seul agit ainsi. En cela, il se distingue et se sépare des grands de ce monde ; lui seul voit et relève les plus petits.

Chapitre IV : Le Très-Haut, près des petits

Le thème de Dieu à la fois haut et bas, élevé et résidant parmi les pauvres et les humbles nous semble spécialement présent dans le troisième Isaïe. Il offre une piste importante pour éclairer notre enquête sur la connivence entre Dieu et les petits. Dieu est si grand qu'il est tout proche des humbles, de chacun en particulier. Nous avons vu comment saint Augustin rapprochait du psaume 113 ce verset du troisième Isaïe où Dieu évoque le lieu de son séjour[1] : tout en haut et auprès de l'humilié, qui a l'esprit abattu. Nous prendrons comme texte de base cet oracle d'Isaïe (Is 57,15). Nous discuterons dans un premier temps des problèmes de critique textuelle, puis nous évoquerons les aspects théologiques qui touchent notre sujet.

A. Is 57,15 ; étude du texte

1. Remarques générales et datation

On reconnaît habituellement que, dans le Livre d'Isaïe, la composition des chapitres 56 à 66 est disparate.[2] Mais le verset 15 du chapitre 57 semble appartenir à un ensemble assez cohérent (56,9 - 57,21). Cet ensemble est daté de peu après l'exil, probablement des années 538 à 510.[3] Le peuple revenu d'exil s'était nourri de l'espérance contenue dans le message du Deutéro-Isaïe. Il s'agit d'une période difficile, marquée par la déception, où le prophète condamne les agissements des responsables religieux, l'idolâtrie, la tiédeur, l'injustice. La section 56,9-57,21 peut se subdiviser en trois sous-sections ; chacune se termine par un verset qui forme antithèse avec ce qui précède :

56,9 - 57,2 : ce passage est un réquisitoire sévère contre les manquements des chefs du peuple : ce sont « des chiens muets » (v. 10), ils ne savent rien

[1] Cf. supra p. 74.

[2] Cf. le commentaire de T. CHARY sur Is 56 – 66, in H. CAZELLES, *Introduction à la Bible*, T. II (Paris 1973), p. 453-455.

[3] Cf. T. CHARY, in *Introduction à la Bible*, T. II, p.453.

discerner (v. 11). Mais le verset 57,2 colore ce tableau d'un message d'espérance : « elle viendra, la paix. »

57,3 - 57,13 : il s'agit d'une condamnation des idolâtres ; leur culte est vain (v. 13), et il n'y a plus de place pour YHWH dans leur cœur (v. 11). Le passage se termine par un message de salut : « Mais qui se réfugiera en moi recevra la terre comme patrimoine, et ma montagne sainte comme possession. »

57,14 - 21 : cette section évoque le salut des fidèles. Il traite de la colère passée (v. 17), et de la prodigalité du Seigneur, de sa providence. C'est dans ce cadre qu'apparaît le verset 15. Le verset 21, en contraste, décrit le sort des méchants. À partir d'Is 58,1, un autre thème est abordé : celui des pratiques rituelles.

2. Problèmes de critique textuelle et de traduction

Le texte se présente comme une déclaration du Seigneur. Nous avons d'abord une introduction du prophète ; les précisions qu'il donne sur les attributs divins sont comme confirmés par la parole de Dieu ; ensuite le Seigneur indique les bienfaits qu'il accorde aux humbles.

a. Étude du texte massorétique

Verset 15a : « Car ainsi parle celui qui est haut et élevé, demeurant à perpétuité et dont le nom (est) saint : »

כִּי כֹה אָמַר רָם וְנִשָּׂא שֹׁכֵן עַד וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ

Le 'car', en début de verset, indique un lien causal avec ce qui précède : l'exhortation du verset 14 est appuyée par cet oracle prophétique.[4] Le nom divin n'apparaît pas dans le texte massorétique, mais on a quatre termes qui le désignent : רָם (haut) ; וְנִשָּׂא (et élevé) ; שֹׁכֵן עַד (demeurant à perpétuité) ; וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ (dont le nom est saint).

Pourquoi l'auteur désigne-t-il ainsi le Très-Haut ? Ce mode d'expression nous paraît volontairement choisi, et comporte une signification qu'il nous faut découvrir.

Que signifie l'expression « son nom (est) saint » ? On peut comprendre que son nom a la qualité de la sainteté. Le nom désignant la personne elle-même, on comprendra qu'il s'agit du Saint, Dieu d'Israël. On peut comprendre aussi que son nom est : « Saint ». Celui qui habite en haut, qui demeure à

4 Le 'car' ne figure pas dans le texte de la Septante, qui débute ainsi : « τάδε λέγει. »

jamais porte un nom : il s'appelle « Saint ». En effet, l'expression שְׁמוֹ se retrouve souvent dans le Livre d'Isaïe, et elle est parfois employée dans ce sens (cf. Is 9,5 a).[5] La seule expression שְׁמוֹ semble presque appeler le tétragramme, tant son usage est lié à la désignation de YHWH. On notera qu'en Isaïe, dans les dix emplois de l'expression שְׁמוֹ, huit sont liées au Seigneur, Dieu d'Israël.[6]

L'accumulation de qualificatifs (haut, élevé, demeurant à jamais, dont le nom est saint) est comme rehaussée par les paroles de Dieu lui-même.

Verset 15 b : « En haut et saint je demeure, et (je suis) avec le contrit, et l'esprit humilié, »

מָרוֹם וְקָדוֹשׁ אֶשְׁכּוֹן וְאֶת־דַּכָּא וּשְׁפַל־רוּחַ

Dans l'hébreu, le verbe habiter est à la première personne du singulier. Cependant, les manuscrits de Qumran 1QIsa^{a} et 4QIsa^{d} comportent tous les deux une version différente du texte massorétique[7], avec le verbe à la troisième personne[8] : ישכן.

Une difficulté apparaît dans l'hébreu à propos de l'expression מָרוֹם וְקָדוֹשׁ אֶשְׁכּוֹן : « je demeure élevé et saint. » Le verbe 'demeurer' appelle normalement un lieu. La *Bible de Jérusalem* traduit en disant : « je suis haut et saint dans ma demeure. » Le manuscrit de 1QIsa^{a} interprète dans un sens géographique : « **Dans** le haut et **dans** le saint (lieu) » : b^{e}mārôm ûb^{e}qōdeš. Arie Van der Kooij suggère que le scribe de 1QIsa^{a} aurait ajouté la préposition b^{e} pour la clarté du texte.[9] Cette leçon pourrait aussi évoquer le Sanctuaire, ainsi que le suggère Blenkinsopp dans sa traduction.[10]

---

5 « son nom : 'Merveilleux - Conseiller, Dieu - Fort, Père à jamais, Prince de la paix.' »

6 Cf. Is 7,14 (Emmanuel), 9,5 ; 12,4 ; 47,4 ; 48,2 ; 51,15 ; 54,5 ; 57,15. Les deux exceptions sont Is 8,3 et Is 48,19.

7 D. BARTHÉLEMY fait une comparaison intéressante entre 1QIsa^{a}, 4QIsa^{d} et le TM ; pour notre verset, il n'y a pas d'attestation dans 1QIsa^{b}. Cf. D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, T. III, p. CXIV. On se reportera, pour 4QIsa^{d} à l'édition d'E. ULRICH et alii, *Discoveries in the Judean Desert*, T. XV, Qumran Cave 4, X : The Prophets (Oxford 1997), p. 85. Pour 1QIsa^{a} : cf. D. W. PARRY et E. QIMRON, *The Great Isaiah Scroll (1QIsa^{a})* (Leiden – Boston – Köln 1999), p. 94-95. Cf. aussi l'étude de M. ABEGG, P. FLINT et E. ULRICH, *The Dead Sea Scrolls Bible* (San Francisco 1999), p. 365.

8 Selon 4QIsa^{d}. ישכון selon 1QIsa^{a}.

9 La LXX (ἐν ἁγίοις) et la Vg (in sancto) se rapprochent de 1QIsa^{a}. Cf. A. VAN DER KOOIJ, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches* (OBO 35, Fribourg - Göttingen 1981), p. 314.

10 Il traduit : 'dans le sanctuaire'. Cf. J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66* (AB, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 2003), note d, p. 167.

Le Targum d'Isaïe comporte une version différente : « il habite dans le haut, et sa shekinah est sainte. »[11]

Le דַּכָּא peut signifier l'homme contrit, ou bien la poussière provenant de quelque chose qui a été broyé. Notons que l'on trouve la même racine (דכא) dans le quatrième chant du Serviteur (cf. Is 53,10). L'expression prend ici un sens assez fort, et désigne bien celui qui est blessé, écrasé, meurtri. La *TOB* traduit דַּכָּא par « celui qui est broyé. » La *Bible de Jérusalem* traduit par contrit, ainsi que la *New American Standard Bible* (*contrite*) ; il en est de même dans la Vulgate (*cum contrito*).

L'expression suivante (וּשְׁפַל־רוּחַ) désigne les 'esprits humiliés' ; on la retrouve dans le Livre des Proverbes (Pr 29,23) pour désigner les humbles d'esprit (שְׁפַל־רוּחַ), par opposition à l'orgueil (גַּאֲוָה)[12] La *TOB* traduit « celui dont l'esprit se sent rabaissé », ce qui évoque davantage une situation de détresse, d'humiliation provenant d'un contexte social, qu'une disposition intérieure ou qu'une vertu morale.

Verset 15 c : « pour ranimer les esprits humiliés, pour ranimer les cœurs contrits. »

לְהַחֲיוֹת רוּחַ שְׁפָלִים וּלְהַחֲיוֹת לֵב נִדְכָּאִים׃

Le même verbe (חיה au *hif'il*) est répété deux fois. Il prend le sens de vivifier, animer.[13] La construction est parallèle, ce qui permet un rapprochement entre 15 b et 15 c. On retrouve les mêmes expressions, mais elles sont mises au pluriel : « les esprits humiliés et les cœurs contrits. » La finale du verset donne le sens de cette cohabitation divine : c'est bien pour vivifier, pour restaurer ce qui est spirituellement et psychologiquement affaibli. Le don de la vie est précisément le propre de Dieu (Gn 2,7). Il est l'auteur de la vie, et plus que cela il est lui-même le Vivant (1 R 17,1). C'est ainsi que lorsque le roi d'Israël reçoit la lettre du roi d'Aram pour demander la guérison de Naamân, il déchire ses vêtements et s'écrie : « Suis-je un dieu qui puisse donner la mort ou la vie (לְהָמִית וּלְהַחֲיוֹת)... ? » (2 R 5,7) Dieu

---

[11] ברומא שרי וקדישא שכינתיה. Cf. J. F. STENNING, *The Targum of Isaiah* (Oxford 1953), p. 191-192. Cf. aussi B. D. CHILTON, *The Isaiah Targum* (The Aramaic Bible 11, Edinburgh 1987), p. 111. La *shekinah* est une expression utilisée à l'époque tannaïque (Ier – IIème s. ap. J.-C.) pour désigner la présence de Dieu dans le monde. Cf. G. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme* (Paris 1993), p. 222-223.

[12] La LXX traduit ce terme par ταπεινόφρων, ce qui désigne bien l'humilité du cœur. Dans le Ps 138,6, on trouve aussi le terme שָׁפָל, employé dans ce sens.

[13] Il peut signifier aussi une guérison physique, comme dans le cas d'Ézéchias ; cf. 2 R 20,7.

donne la vie, et maintient en vie.[14] Le thème de Dieu qui vivifie se trouve aussi présent dans le Premier Isaïe, lors de la guérison d'Ezéchias. Dans son cantique, il loue le Seigneur qui vivifie, qui fait revivre : « Le Seigneur est auprès des siens : ils vivront (יְחְיוּ) et son esprit animera (חַיֵּי) tout ce qui est en eux, aussi tu me rétabliras, fais moi vivre (וְהַחֲיֵנִי). » (Is 38,16)

b. Étude du texte selon la Septante

La Septante diffère sensiblement du texte massorétique : τάδε λέγει κύριος ὁ ὕψιστος ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν τὸν αἰῶνα ἅγιος ἐν ἁγίοις ὄνομα αὐτῷ κύριος ὕψιστος ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος καὶ ὀλιγοψύχοις διδοὺς μακροθυμίαν καὶ διδοὺς ζωὴν τοῖς συντετριμμένοις τὴν καρδίαν.

« Ainsi parle le Seigneur, le plus haut, dans les hauteurs[15], habitant l'éternité, saint parmi les saints, son nom (étant) Seigneur : le plus haut (je suis) parmi les saints je demeure, tandis que je donne courage aux pusillanimes (litt. : petites âmes), et je donne vie à ceux dont le cœur est écrasé. »

Ces différences appellent quelques remarques. On notera en particulier la mention du nom du Seigneur (κύριος), à deux reprises : une première fois au début (τάδε λέγει κύριος) et ensuite, à propos de la sainteté du Nom (ὄνομα αὐτῷ κύριος). D'autres différences apparaissent, en particulier l'usage des superlatifs dans le texte grec : le רָם (haut) et le מָרוֹם (en-haut) sont traduits par ὕψιστος c'est-à-dire 'le plus haut' ; le קָדוֹשׁ est traduit par ἅγιος ἐν ἁγίοις (saint entre les saints).

La Septante et la Vulgate comportent une leçon différente quant au lieu d'habitation du Seigneur : la Septante suppose que Dieu habite (litt. : prend son repos) dans les saints : ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος. La Vulgate comporte un singulier : « et in sancto habitans. » D'autre part, le verbe qui en hébreu est à la première personne (j'habite), se trouve en grec et en latin au participe (habitant). La leçon du texte massorétique paraît plus probable : on comprend mieux que le Seigneur s'exprime à la première personne, puisque le prophète annonce une parole du Seigneur.

Tout cela nous invite à une investigation pour expliquer les différences. Commençons par la mention de κύριος. Peut-on imaginer qu'il y ait eu initialement une mention du Nom divin dans le texte hébreu ? Ou bien est-ce

[14] Lorsque Caleb, s'adressant à Josué, revendique Hébron pour héritage, il utilise cet argument : « YHWH m'a gardé en vie (הֶחְיָה) selon sa promesse… Je suis aussi robuste aujourd'hui que le jour où Moïse me confia cette mission. » Jos 14,10-11.

[15] On peut comprendre aussi : « parmi ceux qui sont hauts. » Nous aurions un parallèle avec ἅγιος ἐν ἁγίοις bien que dans cette dernière expression, il n'y ait pas d'article.

un ajout du traducteur grec alexandrin ? Enfin, une troisième hypothèse peut être envisagée : le traducteur grec a pu consulter une *Vorlage* corrigée, dans laquelle figurait le nom de YHWH. Le poids de la tendance, en effet, va vers l'harmonisation, selon le modèle : כִּי כֹה אָמַר יְהוָה.

La formulation τάδε λέγει κύριος est fréquente dans le Livre d'Isaïe ; c'est ainsi que le traducteur rend l'expression כֹּה אָמַר יְהוָה. Peu avant notre verset, en Is 56,4, cette forme est traduite par τάδε λέγει κύριος. Si l'on considère d'autres passages où figure la forme כִּי כֹה אָמַר, on s'aperçoit que le nom divin est le plus souvent mentionné immédiatement après : כִּי כֹה אָמַר יְהוָה.[16] On trouve aussi deux fois l'expression : כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה (Is 30,15 et 52,4). Dans le livre d'Isaïe, la forme la plus répandue est la suivante : « Ainsi parle YHWH », sans le « כִּי »,[17] ou bien : « Ainsi parle le Seigneur YHWH »[18], ou encore « Ainsi parle YHWH Dieu d'Israël » (Is 37,21). On trouve aussi d'autres expressions plus longues, telles « YHWH Créateur des cieux » (Is 45,18), « YHWH, le Saint d'Israël, son Créateur » (Is 45,11), mais jamais de forme du type רָם וְנִשָּׂא.[19] Les autres noms que l'on rencontre pour évoquer Dieu, sont אֲדֹנָי en Is 21,6 et קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל en Is 30,12.

Ces observations ne suffisent pas à tirer une conclusion. Le traducteur a-t-il suivi la modalité la plus ordinaire pour traduire un texte hébreu qui ne mentionnait pas le nom divin, ou bien le texte source mentionnait-il originellement le Nom de YHWH ? Enfin, peut-on faire l'hypothèse que le traducteur grec ait désiré promouvoir une théologie spécifique ? Il importe de rechercher d'autres indices pour éclairer cette question. En particulier il nous paraît intéressant de considérer la traduction de l'expression hébraïque רָם par ὕψιστος. Il y a là une originalité : le plus souvent, le terme ὕψιστος est utilisé pour traduire עֶלְיוֹן ; ainsi en est-il en Gn 14,18, lorsqu'il est fait mention de Melchisédech, prêtre du Dieu Très-Haut.[20]

Considérons d'abord comment la Septante traduit habituellement le רָם. Il y a un autre emploi dans Isaïe : il s'agit d'Is 6,1, lorsque le prophète a la

---

16 C'est le cas en particulier en Is 18,4 ; 31,4 ; 45,18 ; 49,25 ; 52,3 ; 56,4.

17 כֹּה־אָמַר יְהוָה Is 37,6 ; 38,1.5 ; 43,1.16 ; 45,1.14 ; 49,8 ; 50,1 ; 56,1 ; 66,1.

18 כֹּה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה : Is 7,7 ; 22,15 ; 49,22 ; 65,13. On trouve aussi parfois : « Ainsi parle <u>ton</u> Seigneur YHWH » ; cf. Is 51,22.

19 En Is 6,1, l'expression « haut et élevé » s'applique au trône.

20 עֶלְיוֹן dans le Livre de la Genèse est toujours traduit par ὕψιστος ; cf. aussi Gn 14,19.20.22 ; il en est de même dans le Livre des Nombres (Nb 24,16), dans le Deutéronome (Dt 32,8), dans les psaumes (cf. par exemple Ps 7,18 ; 9,3 ; 21,8 ; 46,5), dans le Livre des Lamentations (Lm 3,35.38), et en 2 S 22,14.

vision du trône « grandiose et surélevé. »[21] Nous retrouvons en hébreu exactement la même expression qu'en Is 57,15 : רָם וְנִשָּׂא. En revanche, la traduction grecque est différente : ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου.[22] En dehors du Livre d'Isaïe, le רָם est le plus souvent traduit par ὑψηλός ; c'est le cas en particulier dans le psaume 113 où il est question de la 'hauteur' de Dieu.[23] רָם est traduit aussi une fois par l'adjectif μέγας en Dt 27,14. Il n'y a donc pas d'autre exemple de traduction de רָם par ὕψιστος.

Nous pouvons maintenant rassembler ces éléments et conclure :

- le fait que רָם soit rendu par ὕψιστος est une manière d'évoquer le Dieu Très-Haut et transcendant ; il arrive que certaines expression du Pentateuque se retrouvent dans les écrits prophétiques. Ainsi l'emploi de ὕψιστος pourrait manifester l'intention d'identifier YHWH.

- L'ajout de κύριος précise avec insistance l'identité du Très-Haut ; cette précision se comprend, si l'on prend note du fait que dans le Livre d'Isaïe, l'expression רָם וְנִשָּׂא ne s'applique pas toujours à YHWH (cf. Is 6,1).

- Dans le Livre d'Isaïe, il y a d'autres cas où le Nom divin ne figure pas dans l'hébreu, avec une mention de κύριος dans le grec. Cela pourrait manifester la volonté du traducteur de préciser le texte, en mentionnant bien clairement les cas où il est question de Dieu qui agit ou qui parle.[24]

- La leçon τάδε λέγει κύριος est plus ordinaire et plus facile que τάδε λέγει, sans mention du Nom divin. Elle pourrait s'être imposée en raison de sa grande fréquence d'apparition dans le Livre d'Isaïe.[25]

- La sainteté de Dieu est soulignée dans la Septante par l'expression ἅγιος ἐν ἁγίοις, ce qui renforce encore l'aspect transcendant.

Un autre élément de critique textuelle va nous aider à avancer dans l'interprétation théologique du texte de la Septante. Il s'agit de la finale du verset. Certains manuscrits comportent une leçon plus longue : καὶ ζωῶσαι καρδίας τεθλασμένων.[26] Cet élément s'ajoute aux deux mentions précédentes

---

21 Traduction : P. AUVRAY, *BJ.* A. CHOURAQUI traduit de façon plus littérale : « le trône altier et élevé. »

22 En Is 6,1, רָם est traduit par l'adjectif ὑψηλός, et וְנִשָּׂא est traduit par le participe aoriste passif du verbe ἐπαίρω.

23 Cf. Ps 113,4 ; cf. supra, chapitre I. Il en est de même pour Ps 138,6 : כִּי־רָם יְהוָה est traduit par ὅτι ὑψηλὸς κύριος.

24 Cf. par exemple : Is 58,6 ; 63,9 ; 65,8 (le second κύριος).

25 Cf. en particulier : Is 52,3.5 ; 56,1.4 ; 65,13 ; 66,12.

26 Cf. J. ZIEGLER, *Septuaginta*, T. XIV : Isaias (Göttingen 1983), p. 335. Les manuscrits témoins de cette variante sont le Codex Venetus (VIIIème s.), le codex Marchalianus (VIème s.; ajout dans la marge), les Hexaples D'ORIGÈNE (première moitié du IIIème s. ; sous-groupe *oI*), la recension de LUCIEN (sous-groupe *lI*), quelques manuscrits

de l'action de Dieu en faveur des faibles : le Seigneur donne courage aux pusillanimes, il donne vie à ceux dont le cœur est contrit (litt. : « ceux dont le cœur est écrasé »), et il vivifie les cœurs meurtris (froissés). Cette leçon ne figure que dans certains manuscrits. Elle pourrait provenir des Hexaples d'Origène. Dans son œuvre monumentale, celui-ci avait mentionné les différences entre sa version de la Septante et les Bibles juives (notamment Aquila, Symmaque, Théodotion)[27]. Or cette finale, qui est rapportée dans les Hexaples, constitue une traduction littérale de l'hébreu (וּלְהַחֲיוֹת לֵב נִדְכָּאִים). Elle constitue un doublet avec l'expression de la Septante : καὶ διδοὺς ζωὴν τοῖς συντετριμμένοις τὴν καρδίαν. Un scribe a pu rapporter les deux expressions, l'une à la suite de l'autre, donnant lieu à un doublet.

On notera que le verbe θλάω est le même que celui qui est employé pour le roseau froissé en Is 42,3 : « Il ne brise pas le roseau froissé, il n'éteint pas la mèche qui faiblit. » Le parallèle est suggestif, et laisse entendre une proximité, une connivence étroite de YHWH avec ce qui est blessé et meurtri.

Tous ces éléments nous amènent à penser que la version des Septante amplifie l'écart entre le Transcendant et le meurtri, entre le Tout-Puissant et le misérable.[28]

Terminons par quelques remarques sur l'expression ὀλιγοψύχοις. Elle se retrouve quatre fois dans le Livre d'Isaïe. Elle figure aussi dans le Livre des Proverbes, et aussi une fois dans le Nouveau Testament (1 Th 5,14). Elle peut recouvrir deux sens différents. Il peut s'agir d'un accablement dû aux épreuves endurées, aux circonstances ; en Is 54,6, le terme est employé pour qualifier la femme abandonnée, dont l'esprit est accablé.[29] Cela peut aussi être le cas lors d'une épreuve de santé, comme dans Pr 18,14. Le terme est aussi employé dans un sens moral, pour signifier un manque de courage ou de tempérance. Ainsi, en Pr 14,29, il désigne l'homme irascible. Dans la

---

postérieurs au IXème s. : n° 86^{c}, 233, 544, et les citations de THÉODORET DE CYR, *Commentaire sur Isaïe*, T. III (SC 315, Paris 1984), p. 208-209.

27 AQUILA (117-138) est un païen converti au judaïsme, originaire du Pont. Sa révision de la LXX daterait, selon ÉPIPHANE, des années 128-129. Cf. M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante* (Paris 1994), p. 143-144. La révision de THÉODOTION serait antérieure à celle D'AQUILA (Ier s. ap. J.-C.) ; ibid. p. 152. La date de la révision de SYMMAQUE est contestée ; elle serait plus tardive (deuxième moitié du IIème s. ou début du IIIème s.) ; ibid. p. 148.

28 Cf. en ce sens : R. R. OTTLEY, *The Book of Isaiah according to the Septuagint*, T. II (Cambridge 1906), p. 358.

29 Cf. aussi Is 25,5.

Première Épître aux Thessaloniciens, le terme désigne ceux qui sont faibles, et qui manquent de courage (1 Th 5,14).

En Is 57,15, il nous semble que le sens est plutôt le premier, à savoir l'épreuve extérieure qui brise l'esprit. C'est le sens que retient également Young, qui rapproche les « broyés » du verset 15 avec les cœurs brisés et broyés dont le Seigneur est proche (cf. Ps 34,19 ; 51,17). Il peut s'agir de ceux dont le cœur, qui est le siège de l'affection, a été blessé par une épreuve, une oppression, une situation tragique.[30]

3. Style et contexte

La section 57,14-21 est assez homogène. Knight note que jusque là, le prophète s'adressait au peuple en employant le féminin singulier[31] ; il s'agit d'un mode d'expression qui se réfère à Sion, en tant que personnage collectif.[32] Désormais, c'est YHWH qui prend la parole et s'exprime à la première personne, ou bien selon un mode de déclaration générale, comme dans le verset 21. Cet oracle d'Isaïe est construit comme un poème encadré d'une introduction et d'une conclusion :

<u>Introduction</u> : v. 14

<u>Première strophe</u> : le lieu de résidence de Dieu (v. 15) ;

<u>Deuxième strophe</u> : le temps du jugement est fini (v. 16-17) ;

<u>Troisième strophe</u> : promesse de guérison, de réconfort, et don de la louange (v. 18-19) ;

<u>Conclusion</u> : v. 19

Cet ensemble est suivi des versets 20-21 qui peuvent être soit un ajout plus tardif, soit la conclusion d'un ensemble plus grand, qui commencerait en Is 56,9.[33]

L'ensemble constitue un poème solennel, qui allie le réalisme d'une description avec la foi en la grâce de Dieu. Dans ce texte, la formule oraculaire du verset 15 joue un rôle important : elle indique le sens de tout le passage. Ce long verset exprime quelque chose de Dieu selon un style qui rappelle le Deutéro-Isaïe.[34] On notera l'absence de noms personnels comme Israël, Jacob, ou même le nom de YHWH lui-même (TM). Les deux

---

30 Cf. E. J. YOUNG, *The Book of Isaiah*, T. III (Grand Rapids 1977), p. 411.

31 Cf. G. A. F. KNIGHT, *The New Israel ; a Commentary on the Book of Isaiah 56 – 66* (ITC, Grand Rapids – Edinburgh 1994), p. 16.

32 Cf. en particulier Is 57,6-13.

33 Cf. J. MUILENBURG, « Persisting Grace (57:14-21) », *IB*, ed. G. A. BUTTRICK... [et al.], T. V (Nashville 1978), p. 670.

34 Cf. par exemple l'oracle d'Is 43,11-13.

expressions à l'infinitif explicitent le contenu, le sens de la présence de Dieu au milieu de son peuple : il ne s'agit pas d'une résidence passive, mais d'une présence qui relève. La répétition du verbe חיה (au *hif'il*), et de l'objet, marque une insistance sur cet acte de relèvement et de vie.

On notera le soin apporté à la composition du verset 15, et l'effet produit par la reprise des termes essentiels :

15 a *Car ainsi parle celui qui est haut et élevé,*
demeurant à perpétuité et dont le nom est saint :
15 b *En-haut*
et saint je demeure,
mais (je suis) avec le contrit,
et l'esprit humilié,
15 c *pour ranimer les esprits humiliés,*
pour ranimer les cœurs contrits.

Le début du verset est bâti selon une construction parallèle : les attributs « רָם » et « קָדוֹשׁ » sont évoqués une première fois par le prophète, et repris dans l'oracle du Seigneur. On pourra noter ensuite un chiasme lorsque l'action du Seigneur est évoquée ; les expressions « דַּכָּא » et « שְׁפַל־רוּחַ » sont reprises, à quelques différences près, et dans l'ordre inverse :
« רוּחַ שְׁפָלִים » et « לֵב נִדְכָּאִים »

Ce mode de composition permet de mettre en relief les deux thèmes majeurs de ce verset : l'habitation au ciel, et la présence vivifiante auprès des contrits.

B. Le Très-Haut chez le broyé ; étude d'un paradoxe

Ce verset se présente sous la forme d'une instruction sur la transcendance de Dieu. Être haut, c'est aussi habiter chez le broyé, le contrit. Il nous reste maintenant à préciser d'une part qui sont ces humiliés, et d'autre part, quelle est la portée de ce paradoxe de la cohabitation ; enfin, nous discuterons du sens de la conjonction וְ, avant d'étudier les parallèles bibliques d'Is 57,15.

1. Identité de l'humilié

On ne reconnaît pas, dans ce verset, le vocabulaire habituellement utilisé pour désigner les pauvres. Comment interpréter les expressions que nous avons rencontrées ? Qui sont ces humiliés, ces contrits, dont parle le

Seigneur ? Pour répondre à cette question nous considérerons d'abord le vocabulaire employé dans ce verset d'Isaïe. Nous évoquerons ensuite le contexte historique.

a. Approche littéraire

Le vocabulaire présent dans ce verset nous donne déjà une indication sur ces humiliés qui sont vivifiés par YHWH. Il nous renseigne également sur le thème de la double habitation du Seigneur : au ciel et chez les contrits. Nous verrons que ce vocabulaire revêt un caractère antinomique, mais approprié pour souligner le mystère de la transcendance de Dieu.

Considérons tout d'abord les indices de type anthropologique : un certain nombre d'expressions évoquent le thème de l'intériorité : ainsi par exemple לֵב et רוּחַ. La bassesse dont il est question ici n'est pas une bassesse matérielle, une pauvreté qui se manifesterait par un défaut de ressources physiques. Il s'agit d'une faiblesse qui atteint le cœur et l'esprit, d'une humiliation dont les racines se trouvent au plus profond de l'être. Plus que de pauvreté matérielle, il s'agit ici d'une affliction de l'esprit, dont le seul remède semble être cette vivification dont parle le prophète.

Un autre thème est présent dans le même verset, celui de la hauteur, de la grandeur ; un axe vertical semble se profiler, avec au sommet la présence de Dieu, précisée par les termes רָם, וְנִשָּׂא, et tout en bas, ceux dont l'esprit est abaissé. L'adjectif שָׁפָל vient en contraste pour manifester une distance avec Dieu qui est si haut, si grand.
Enfin, un troisième aspect est manifesté par le terme דַּכָּא : le broyé, l'écrasé. Broyer consiste à réduire en miettes un objet qui avait préalablement une forme : broyer un vase est le réduire en poussière au point que l'on ne reconnaît plus sa forme de vase ; broyer du froment, c'est modifier l'aspect de la céréale, pour la transformer en farine. Il y a dans tous ces cas une destruction, une cassure qui met en cause l'intégrité première. Pour un homme, être broyé, c'est véritablement subir un acte de violence qui le prive de sa condition d'homme.

Ces trois aspects nous permettent de mettre en évidence, de souligner la réalité visée par ce verset. En synthétisant ces trois aspects, la faiblesse intérieure, la bassesse qui contraste avec la transcendance de Dieu, et enfin le fait d'être cassé et broyé, nous nous trouvons aux antipodes de la sublimité de Dieu. Ces hommes meurtris ne semblent plus n'entretenir aucun rapport avec le Très-Haut ; tout les distingue, tout les éloigne de lui. Ils manquent même, si l'on tient compte de la finale du verset, du principe de vie qui ferait d'eux des hommes dignes, debout. Ils ont besoin d'être vivifiés,

leur intégrité a besoin d'être réparée ; en somme, ils sont tout près de la mort.

b. Approche historique et sociologique

L'étude du vocabulaire peut être complétée par une réflexion sur les conditions sociales de la période post-exilique. On peut penser qu'il s'agit de ce peuple revenu de Babylone, qui connaît les difficultés et les frustrations dues à une situation économique difficile et injuste.[35] Un argument à l'appui de cette interprétation est le parallèle que l'on peut faire avec Is 40,1-5. Ainsi, le « consolez, consolez mon peuple » serait repris en Is 57,15 ; l'allusion au pardon des péchés, en Is 57,16-17 et l'invitation à aplanir la route, en Is 57,14 seraient des réminiscences du second Isaïe. On reconnaît des expressions identiques, comme « mon peuple ». Knight, tout en reconnaissant toutes ces ressemblances, considère toutefois que le message est différent, à la fois en contenu et en tonalité.[36] L'expression « mon peuple » ne désigne plus un peuple élu déporté et entouré de païens, mais un ensemble plus large, qui regroupe à la fois les anciens déportés, la population qui est restée en terre d'Israël, et sans doute aussi d'autres. Quant au verset 15, il semble prendre une dimension assez universelle, en ne désignant aucun destinataire précis. Ces broyés, ces humiliés peuvent recouvrir tous les petits qui endurent des conditions difficiles d'existence. C'est aussi l'opinion de Muilenburg, selon lequel l'expression « וּשְׁפַל־רוּחַ דַּכָּא » évoque non pas les humiliés de la période post exilique, mais tous les blessés de la vie, ceux qui souffrent du mépris et de l'oppression.[37]

La promesse de retrouver la vie est-elle liée à l'effort de reconstruction du Temple, comme le suggère Watts ? Une interprétation cultuelle du verset supposerait que l'on anticipe en quelque sorte les bénéfices du culte et du pèlerinage. Car le culte ravive l'esprit des humbles, il vivifie le cœur de ceux qui pratiquent la contrition.[38]

---

[35] Le retour d'exil met une nouvelle fois en lumière le désastre de la déportation, de la destruction, du pillage. Ce temps de reconstruction ne va pas sans mal car les conditions économiques sont difficiles, et il faut d'abord nourrir les populations. D'autre part l'attribution des terres est floue et mal définie. Les conflits se multiplient, les injustices sont criantes. Du point de vue religieux, les nouveaux arrivants trouvent beaucoup de tiédeur, et des cultes idolâtriques, même parmi leurs frères restés en Israël. Cf. COFFIN, « Isaiah 40-66 : Text, Exegesis, and Exposition », in *IB*, ed. G. A. BUTTRICK... [et al.], T. V, p. 419.

[36] Cf. G. KNIGHT, *The new Israel*, p. 16.

[37] Cf. J. MUILENBURG, *IB*, T. V, p. 672.

[38] Cf. J. D. W. WATTS, *Isaiah 34-66* (WBC 25, Waco 1987), p. 262.

Cette lecture du verset cependant a l'inconvénient de préférer une lecture matérielle des qualificatifs haut et élevé. Plus qu'une indication de lieu, il s'agit plutôt d'une qualité propre à YHWH ; précisément, ce verset semble plutôt relativiser la perspective du Temple, dans sa matérialité, en élargissant à l'infini la présence du Seigneur ; ce verset peut s'interpréter comme une alternative, un changement radical de perspective face à la question de la reconstruction du Temple. La présence de Dieu se manifeste à côté de l'humilié, de celui qui a l'esprit abattu, qui tremble à la parole du Seigneur.[39] Les murs et les frontières sont comme bousculés pour laisser Dieu inaugurer une ère de réconfort, de vitalisation.[40]

2. Le paradoxe de la cohabitation

Le fait d'habiter chez quelqu'un suppose une certaine intimité, un partage de vie, de lieu et d'espace. Suggérer dans le même verset que le plus haut habite avec le plus bas est une des affirmations les plus paradoxales de l'Écriture. Elle heurte le sens commun. Considérons d'abord la manière dont est mentionnée le Seigneur. Nous soulignerons ensuite l'importance du thème de la cohabitation.

a. « J'habite avec » : le lieu de résidence de Dieu

Le lieu où l'on habite est une indication sur l'identité d'une personne. Ce fait est souvent évoqué dans l'Écriture : le nom d'une personne, sa parenté et sa provenance disent déjà beaucoup, et semblent parfois suffire. Dans le Nouveau Testament, le fait pour Jésus d'avoir Nazareth pour origine est un élément qui est souvent retenu contre lui. Ainsi en est-il de l'objection de Nathanaël (Jn 1,46). Bien sûr, une telle remarque rend plus aigu le contraste entre les deux lieux d'habitation.

Que le Seigneur habite au plus haut des cieux, cela le qualifie selon une théologie bien attestée dans l'Ancien Testament. En un sens premier, le lieu de résidence de Dieu est bien le ciel (cf. Is 40,22). En revanche, considérer le Seigneur logeant parmi les humiliés, les marginaux, les blessés de la vie, cela choque le sens commun, et pourrait expliquer les variantes du texte.

---

[39] Cf. Is 66,2 : « De plus tous ces êtres, c'est ma main qui les a faits et ils sont à moi, tous ces êtres - oracle de YHWH ; c'est vers celui-ci que je regarde : vers l'humilié, celui qui a l'esprit abattu, et qui tremble à ma parole. »

[40] Cf. B. EGO, « Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums. Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit », *ZAW* 110 (1998), p. 556-569.

L'auteur a choisi le verbe habiter, et non pas seulement être avec. Le fait d'habiter est plus fort qu'une simple proximité, qu'une présence aux côtés de quelqu'un. La cohabitation implique une communion, une connivence de chaque instant ; elle s'affiche pourrait-on dire publiquement, et se manifeste à l'extérieur comme une réalité permanente. Dieu habite en premier lieu au ciel, et son lieu d'habitation sur terre n'est ni la résidence des princes, ni celle des rois ou des prêtres ; c'est celle des humbles, des broyés.

Comment se peut-il que Dieu, modèle de perfection, d'intégrité, soit logé parmi ceux qui, nous l'avons vu, ont perdu leur dignité, leur intégrité d'âme, leur 'forme' ? Il y a bien dans ce verset, une accumulation de termes qui normalement devraient s'exclure, se rejeter tant ils s'opposent : le Très-Haut avec le très bas, l'intègre et le brisé, le Vivant et le broyé. Une telle opposition a conduit certains exégètes à considérer ce verset comme une formulation impossible. Pour Claus Westermann, il s'agit d'un morceau sans aucun parallèle biblique ; il considère même ce texte comme « fort invraisemblable »[41] en raison de ce thème de Dieu qui réside si près des humiliés. Il estime plus vraisemblable une leçon dans laquelle figurerait le verbe ראה, comme dans le Ps 113,6. Nous aurions ainsi : « Haut placé et saint je demeure et je regarde le broyé et l'esprit humilié… » Le verbe à l'infinitif qui vient après (לְהַחֲיוֹת) aurait le même objet que les verbes du Ps 113,7-9 qui soulignent l'œuvre de relèvement accomplie par le Seigneur.[42] Westermann exprime l'attente normale, celle à laquelle on pourrait s'attendre compte tenu d'autres références bibliques.

b. Le Temple et le pauvre

Cependant, si l'on reçoit le texte tel qu'il nous a été transmis, on doit se demander ce qui a motivé l'auteur pour choisir des expressions qui s'accordent si mal, et qui font éclater les convenances habituelles. En particulier, le choix du verbe habiter nous paraît essentiel. Le thème de la résidence de Dieu peut se comprendre en lien avec l'idée qu'il existe une maison pour YHWH sur la terre : c'est ainsi que la finale du Livre d'Isaïe, le chapitre 66, intègre une réflexion sur le Temple de Jérusalem :[43] « Le ciel est mon trône, et la terre l'escabeau de mes pieds. Quelle maison pourriez-vous me bâtir, et quel pourrait être le lieu de mon repos,… » (Is 66,1) L'univers entier semble trop petit pour contenir le Seigneur. Cet oracle rappelle,

---

41 Cf. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, T. III (ATD 19, Göttingen 1966), p. 262.

42 Cependant, cette conjecture n'est appuyée par aucun témoin textuel, et nous semble émousser la pointe du verset d'Isaïe.

43 C'est l'époque en effet de la reconstruction; cf. P. AUVRAY, *BJ*, note a, p. 1369.

comme en écho, la construction du premier Temple, que Dieu refuse à David (2 S 7,5), mais permet à Salomon (2 S 7,12). Il semble pourtant que dès la fête de la dédicace, Salomon prenne conscience du fait que le Temple est trop étroit : « Mais Dieu habiterait-il vraiment avec les hommes sur la terre ? Voici que les cieux et les cieux des cieux ne le peuvent contenir, moins encore cette maison que j'ai construite ! » (1 R 8,27)

Is 57,15 apporte une réponse à cette question : « Dieu habiterait-il vraiment avec les hommes ? » Oui, chez les contrits, les humiliés.[44] La réponse est paradoxale : l'univers entier est trop petit ; mais l'humble demeure du contrit est assez spacieuse pour héberger le Seigneur. Le Temple n'est pas suffisant ; il est imposant, grandiose, mais pas encore assez. Seul le domicile du broyé semble convenir. Il est important de considérer qu'au début du Livre d'Isaïe, nous trouvons déjà le thème de la résidence du Seigneur, avec une référence explicite au Temple : « Sa traîne emplissait le sanctuaire (הֵיכָל) » (Is 6,1) ; « le Temple était plein de fumée » (v. 4). Ainsi débute le Livre de l'Emmanuel, en faisant coïncider la présence de Dieu avec le Temple. Il s'agit d'un thème important, bien attesté également dans le Pentateuque. C'est ainsi que Dieu demande à Moïse : « Fais-moi [45] un sanctuaire (מִקְדָּשׁ), que je puisse résider parmi eux. » (Ex 25,8)

Dans un contexte post-exilique, alors que le Temple est ruiné, on peut comprendre cet oracle d'Isaïe comme une proclamation de la présence de Dieu chez les contrits : la demeure des humiliés devient pour ainsi dire le Temple du Seigneur.

c. Une expression de la transcendance

Si l'on se penche sur le fait même de la double résidence de Dieu, on peut y reconnaître une manière d'évoquer sa transcendance. Car la réalité de la transcendance se définit par différence avec ce que l'on trouve chez l'homme.[46] Dieu peut habiter à la fois en haut et en bas ; l'homme ne le peut.

Dans une étude récente, Jürgen Ebach a mené une enquête minutieuse sur ce verset d'Isaïe.[47] Il retient une interprétation en terme de *ka<u>b</u>ôd*, de gloire. Il

---

44 En Is 66,2, nous avons une idée voisine d'Is 57,15, mais sans l'idée d'habitation : le Seigneur porte seulement les yeux sur le pauvre et l'humilié.

45 « Fais-moi », selon la LXX (ποιήσεις μοι) ; « Ils me feront », selon le TM (וְעָשׂוּ).

46 Ainsi en Os 11,9: « Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère, je ne détruirai pas à nouveau Éphraïm, car je suis Dieu et non pas homme, au milieu de toi je suis le Saint, et je ne viendrai pas avec fureur. »

47 Cf. J. EBACH, « Hoch und heilig wohne ich – und bei dem Zermalmten und Geisterniederten ; Versuch über die Schwere Gottes » in : *Hiobs Post ; Gesammelte*

s'intéresse au 'poids' de Dieu qui est manifesté dans le premier demi verset. Ce poids, cette sainteté, vient en contraste avec la 'légèreté' de sa présence, de sa compagnie, dans les circonstances de détresse, les avatars de la vie. Ebach voit dans ce verset une étrange manière d'associer le lourd et le léger.[48] Il y voit une dialectique admirablement introduite par le prophète, qui manifeste par ce moyen une connaissance profonde et respectueuse du mystère de l'habitation de Dieu. Ce poids de Dieu associé à une sorte de présence diffuse, légère, imperceptible, rappelle selon l'auteur l'usage de certains mots en latin qui prennent aussi des sens complémentaires ; il en va ainsi du mot *altus* qui signifie tantôt haut, tantôt profond, ou encore *sacer* qui peut désigner le sacré et le maudit. La dialectique du lourd et du léger se résout selon Ebach dans le mystère du Christ, dont le 'poids', la δόξα est en même temps immense et cachée aux yeux des hommes.

Cette approche est pertinente, dans la mesure où elle aborde la double dimension du texte, ces deux aspects de l'habitation de Dieu. Toutefois, il nous semble que si l'on doit retenir une dialectique, c'est plutôt du point de vue de la distance de Dieu, de sa localisation, beaucoup plus qu'en terme de 'poids', de gloire. Certes, la sainteté du Nom, la demeure éternelle, la hauteur, désignent bien les multiples dimensions de la gloire de Dieu. Mais la pointe du verset est pourtant bien la double habitation de Dieu. La gloire est surtout évoquée en termes de lieu de résidence : distance infinie, et proximité immédiate, infiniment élevé et très bas, dans le ciel et avec les hommes.

3. Le sens de la conjonction « w^e^ »

Le verset 15 met en relation deux domaines bien distincts : le ciel et la terre, la souveraine transcendance et la proximité avec les contrits. La particule וְ peut recouvrir plusieurs sens ; dans ce contexte, elle peut jouer un rôle disjonctif, ou bien recouvrir un sens de coordination. Examinons successivement ces différentes possibilités.

Pour aller dans le sens disjonctif, on considérera d'abord des éléments de grammaire. Waltke et O'Connor estiment qu'au début d'une proposition, le *waw* appliqué à une forme non-verbale a le plus souvent un rôle disjonctif. Cependant il faut tenir compte aussi du contexte, du changement des

---

Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese (Neukirchen – Vluyn 1995), p.183-211.

48 Cf. J. EBACH, « Hoch und heilig », p. 189.

personnages et du cadre. Lorsque les deux clauses sont liées sémantiquement, le *waw* peut aussi prendre un sens copulatif.[49]

Le *waw* est souvent interprété par les traducteurs dans un sens disjonctif : la *Bible de Jérusalem* traduit par « mais » ; de même, la *Einheitsübersetzung* : « mais aussi. » Cependant, certaines traductions penchent plutôt vers un sens conjonctif : la *TOB* traduit par « tout en étant » ; la *New American Standard Bible* par « and also » ; Chouraqui par « aussi. »

Les commentaires, enfin, insistent le plus souvent sur le contraste entre le début du verset et la fin ; Muilenburg met en exergue « les fortes tensions qui apparaissent entre la transcendance et l'immanence de Dieu, sa distance et sa proximité. »[50]

Pourtant, restons attentifs au fait qu'une interprétation disjonctive trop systématique pourrait conduire à une conception dichotomique de la résidence de Dieu. Considérer ces deux aspects comme en tension (l'infinie hauteur et la bassesse de celui qui est écrasé) risque de conduire à privilégier l'un ou l'autre aspect. Dieu pourtant n'est pas partagé ; ne peut-on pas considérer qu'il est à la fois haut et bas ?

Si l'on retient le sens conjonctif, on interprétera le verset en mettant en évidence la cohérence des deux propositions. Habiter au ciel, pour mieux résider près des humbles.

En ce qui concerne les deux propositions, elles sont liées par le fait qu'il s'agit du même sujet (le Très-Haut) et de la même action.[51] Le verbe habiter est repris, ce qui tend à les unifier. Précisément la pointe du verset semble être cette double habitation, les deux propositions s'appuyant l'une l'autre. Si en effet on insiste sur le lien entre le haut et le bas, ces deux aspects se renforcent pour qualifier la transcendance de Dieu et sa sainteté ; ainsi, Bonnard interprète de la façon suivante : « Bien que le Seigneur soit transcendant ou plutôt <u>parce que</u> le Seigneur est transcendant, il est en même temps capable de se tenir toujours très proche de ses enfants. »[52]

On peut comprendre en effet que sa hauteur, sa sainteté, sa transcendance, le mettent justement hors des limites du temps et de l'espace ;

---

49 Cf. B. K. WALTKE, M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake 1990), § 39.2.3 p. 650-652 et § 39.2.4 p. 652.

50 Cf. J. MUILENBURG, *IB*, T. V, p. 671.

51 Il y a d'autres verbes d'action : le fait de parler et le fait de rendre vie ; mais ce sont des actions qui sont liées à l'habitation : au début du verset, le Très-Haut parle de son lieu d'habitation, et la présence à proximité du broyé semble liée au fait de lui donner la vie.

52 Cf. P.-E. BONNARD, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs ; Isaïe 40-66* (Études Bibliques, Paris 1972), p. 363.

et sa présence tout en bas sur la terre, parmi les humiliés, confirme sa grandeur.

On notera aussi que dès les premiers siècles du christianisme, ce verset d'Isaïe a été interprété dans ce sens. Dieu déploie sa puissance sous la forme d'un secours envers les faibles et les pauvres. Clément de Rome, dans son Epître aux Corinthiens,[53] évoque Dieu comme « le Très-Haut, dans les hauteurs des cieux, saint et prenant son repos dans les saints. »[54] On reconnaît les termes d'Is 57,15. Le Seigneur est loué parce qu'il élève les humbles et humilie ceux qui sont élevés. Plus loin, il s'adresse à Dieu dans une longue prière d'intercession en faveur de ceux qui sont dans la tribulation, des malades, des égarés, des faibles, des pusillanimes.[55]

Cette attention de Dieu pour les faibles s'explique-t-elle par le rôle de Dieu dans la création ? C'est l'interprétation d'Oswalt[56]. Selon lui, de même qu'un livre ne saurait être séparé de son auteur, ainsi Dieu de sa création ; c'est un privilège du Créateur que de se trouver auprès de ses œuvres et de les soutenir dans leur existence. La présence à côté des affligés serait une conséquence de son statut de Créateur. Cet état lui donnerait la liberté d'établir sa demeure auprès de certaines de ces créatures, de façon privilégiée, sans toutefois se confondre avec elles. Knight va dans le même sens en rapprochant le souffle de vie que Dieu donne à l'homme dans le Livre de la Genèse (Gn 2,7),[57] avec la finale du verset 15, où Dieu ranime, rend la vie aux esprits abaissés. Dieu se révélerait alors comme Créateur et re-Créateur, selon une constante qui apparaît dans le Deutéro-Isaïe.[58] Cette remarque nous paraît judicieuse, et fort opportunément, elle pose la question du lien entre Dieu-Créateur et les plus humbles de ses œuvres. Pour autant, il nous semble utile de noter deux éléments importants :

- ce verset du Livre d'Isaïe ne fait pas allusion explicitement à la création, ni au Créateur. Le verbe vivifier, qui est employé à deux reprises,

---

53 Si l'on en croit A. JAUBERT, ce document est, à l'exception du cas complexe de la *Didachè*, le premier en date des textes patristiques. Il est daté d'environ 170 ; on le trouve mentionné dans une lettre de DENYS, que rapporte EUSÈBE dans son *Histoire Ecclésiastique*, IV, 23,11. Cf. A. JAUBERT, Introduction de CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens* (SC 167, Paris, 1971), p. 13.

54 CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens* (SC 167, Paris, 1971), p. 194-195.

55 Pour désigner les pusillanimes, CLÉMENT DE ROME emploie une expression très voisine d'Is 57,15 : il s'agit du verbe ὀλιγοψυχέω au participe présent : τοὺς ὀλιγοψυχοῦντας. Cf. CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, p. 194-197.

56 Cf. J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah*, T. II (Grand Rapids - Cambridge 1998), p. 488.

57 Cf. G. KNIGHT, *The new Israel*, p. 17.

58 Cf. Is 40,21.28 ; 41,20 ; 42,5 ; 43,1.7 ; 44,2.24 ; 45,7.11-12

évoque davantage une œuvre de restauration, de secours, de soutien, que de création.[59]

- Le thème de la création, et le statut du Créateur par rapport aux êtres faibles et fragiles nous semble important, et nous le considérerons plus tard.[60] Mais la pointe du verset nous semble être beaucoup plus axée sur le rapport entre la hauteur infinie de Dieu et son habitation chez les petits. Le plus haut (ὁ ὕψιστος) réside chez le plus humble.

4. Étude des parallèles bibliques

Ce verset développe un thème biblique important et riche de prolongements. Le judaïsme rabbinique s'en est inspiré pour appuyer cette conception de Dieu à la fois haut et bas, transcendant et proche des faibles. Nous en trouvons une attestation dans le Talmud de Babylone,[61] qui rapporte les propos de Rabbi Yohanan. [62] Celui-ci affirme même l'universalité de ce principe dans les Écritures :

« Rabbi Yohanan dit : Partout où tu trouves mentionnée la puissance (geburah) du Saint, béni soit-il, tu trouves (mentionnée) son humilité ('anwetanut). Ceci est écrit dans la Tôrāh, redoublé dans les Prophètes et triplé dans les Hagiographes. »

L'attestation dans la *Tôrāh* est celle de Dt 10,17-18 où se suivent deux versets, l'un mentionnant la transcendance de Dieu,[63] l'autre évoquant Dieu comme justicier de la veuve et de l'orphelin. Dans les Prophètes, il s'agit d'Is 57,15 ; quant aux Écrits, il s'agit du psaume 68, dans lequel deux versets consécutifs évoquent l'un la transcendance de Dieu, qui est appelé le « chevaucheur des nuées » (verset 5), l'autre son immanence : il est évoqué sous le titre de « 'Père des orphelins et justicier des veuves. » (verset 6)[64]

---

[59] Il y a seulement une référence à la création des âmes dans le verset suivant, mais cela ne constitue pas le thème dominant du morceau (Is 57,14-21).

[60] Cf. infra p. 169.

[61] Cf. Megillah 31a, in *The Babylonian Talmud*, translated into English by Rabbi dr I. EPSTEIN ; (London 1938), *Mo'ed* (IV), p. 188-189.

[62] H. STRACK et G. STEMBERGER situent YOHANAN parmi les Rabbins de la deuxième génération des Amoraïm ; il s'agirait de Rabbi YOHANAN BAR NAPPAHA (le forgeron) qui vécut au troisième siècle de notre ère (mort en 279). Cf. H. L. STRACK et G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, traduction et adaptation françaises de M.-R. HAYOUN (Patrimoines judaïsme, Paris 1986), p. 114.

[63] « car YHWH votre Dieu est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs,... » Dt 10,17.

[64] Cf. infra p. 110.

Les versets de Dt 10 et du psaume 68 se rapportent à une forme particulière de sollicitude divine : Dieu se fait défenseur du petit, justicier de la veuve et de l'orphelin. Mais si l'on s'arrête strictement au thème de l'habitation de Dieu auprès des humiliés, qui est le trait spécifique d'Is 57,15, on trouvera peu de parallèles bibliques. Le psaume 113 n'allait pas jusque-là. Il évoquait la transcendance de Dieu qui siège en-haut, qui abaisse son regard, qui relève le pauvre. Mais on ne trouvait pas le thème de l'habitation de Dieu parmi les humiliés. Le psaume 138 est lui-aussi plus proche du psaume 113 que d'Is 57,15.[65]

Nous trouvons parfois des mentions de la proximité du Seigneur vis-à-vis des cœurs brisés (cf. Ps 34,19)[66] ; mais la formulation d'Is 57,15 est bel et bien particulière ; le thème des soins auxquels le Seigneur procède apparaît aussi dans le livre d'Isaïe (Is 61,1), mais sous une forme différente.

Pour conclure, on retiendra de cet enseignement fort original une lumière particulière sur la grandeur de Dieu. Dieu est grand, mais d'une grandeur qui ne l'éloigne pas de ses créatures. Bien au contraire, il s'agit d'une transcendance qui inclut une présence bienveillante, attentive et agissante. L'habitation de Dieu correspond à une forme de soutien, de vitalisation, de protection dans la détresse. Les prophètes d'Israël évoquent souvent cette sollicitude de Dieu pour les petits et les pauvres, selon des modalités variées. En particulier, ils se réfèrent assez fréquemment au contexte judiciaire, dans lequel Dieu intervient comme défenseur.[67] N'est-ce pas une autre manière de traiter de la transcendance de Dieu ? Il nous reste à aborder ce type de formulation, en soulignant ce qui distingue la justice de Dieu de la justice des hommes.

---

[65] Cf. Ps 138,6 : « Sublime, YHWH ! Et il voit les humbles et de loin connaît les superbes. »

[66] (לְנִשְׁבְּרֵי־לֵב)

[67] En Is 33,5, YHWH est exalté et haut placé, dans une position de législateur et de juge : « YHWH est exalté, car il réside sur les hauteurs, il remplit Sion de droit et de justice. »

Chapitre V : Le Très-Haut, Protecteur des humiliés

L'étude d'Is 57,15 nous a amenés à considérer Dieu dans sa proximité avec les faibles et les petits. Il nous reste à examiner les circonstances particulières qui constituent le théâtre de cette proximité. L'hypothèse qui sera avancée dans ce chapitre est celle de la vulnérabilité et de la solitude du pauvre. Dieu se fait proche pour protéger et secourir. Il manifeste en cela quelque chose de sa grandeur, de sa transcendance.

Cette fragilité transparaît particulièrement lorsque le pauvre est confronté à la justice des hommes : Dieu intervient alors pour se tenir à sa droite,[68] en se faisant défenseur, avocat.

A. Dieu, *gō'ēl* du pauvre

Lorsque Dieu est appelé *gō'ēl* c'est le plus souvent pour évoquer le salut d'Israël.[69] Cependant, la même expression est utilisée dans le Livre des Proverbes pour désigner ce lien spécifique de protection entre Dieu et les pauvres. Plus qu'une occurrence isolée, nous voudrions montrer qu'elle renvoie à un courant important dans les Livres sapientiaux et les Prophètes.

1. Un commentaire de Pr 23,10-11

« Ne déplace pas la borne antique, dans le champ des orphelins n'entre pas, car leur vengeur (גֹּאֵל) est puissant, c'est lui qui épousera, contre toi, leur querelle. » Après quelques remarques générales, il sera utile de s'arrêter sur ces catégories particulières de pauvres que sont l'orphelin, la veuve ; nous nous intéresserons ensuite au sens du mot *gō'ēl*.

68 Cf. Ps 109,31 : « Il se tient à la droite du pauvre pour sauver son âme de ses juges. »
69 Cf. Is 41,14 ; Jr 50,34.

a. Remarques générales

Ces versets constituent une mise en garde contre une tentation : faire main basse sur le bien des faibles.[70] Les grands propriétaires pouvaient être tentés de profiter de leur puissance pour contester le droit des humbles, et s'approprier leur terrain (Pr 23,10-11). L'ensemble Pr 23,10-11 appartient au « Premier livre des sages. »[71] Il peut s'agir d'une instruction provenant des sages de la cour royale, qui exerçaient une fonction d'enseignement ou de courtisans. Selon Leo Perdue, une école royale devait former les jeunes gens destinés à devenir serviteurs du roi, dans diverses activités : courtisan, officier de gouvernement, scribe, juge, avocat. Les élèves devaient prendre conscience de leurs responsabilités légales, et respecter un certain nombre de règles de justice et de loyauté admises dans les milieux de la cour.[72]

Ce texte fait apparaître un paradoxe : les pauvre sont puissants et doivent être respectés, alors même qu'ils n'ont personne pour prendre leur défense ; Dieu se fait lui-même leur défenseur. Le thème de la borne est lié à celui des poids et des mesures ; toute fausseté à cet égard est en abomination à YHWH.[73] Le fait de fausser les mesures était un moyen facile et particulièrement inique de s'enrichir au détriment des faibles. Alonso Schökel et Vilchez Lindez rappellent le caractère quasi-sacré des bornes dans l'Antiquité, spécialement chez les Romains. Il y avait même un dieu tutélaire des limites, protecteur des frontières.[74] Bien entendu la référence aux bornes s'étend à toute autre forme de biens ou de droits susceptibles d'être bafoués.

b. La veuve et l'orphelin, archétypes de la pauvreté en Israël

Les pauvres sont vulnérables parce qu'ils n'ont pas de protecteur puissant ; on peut les exploiter, les marginaliser en toute impunité. Ils ne peuvent pas recourir à la puissance conférée par l'argent, par les relations, ou par les

---

[70] Dans le verset 10, plusieurs commentateurs lisent *'almānāh* au lieu de *'ôlām*. En effet, la 'borne ancienne' pourrait être une influence de Pr 22,28 ; la borne de la veuve serait un parallèle judicieux avec le champ de l'orphelin, et rappellerait Pr 15,25. Pourtant, aucun témoin ancien n'atteste la leçon *'almānāh*. Cf. R. J. CLIFFORD, *Proverbs* (OTL, Louisville - London - Leiden 1999), p. 205.

[71] Pr 22,17-24,22.

[72] Cf. L. G. PERDUE, *Proverbs* (Interpretation, Louisville 2000), p. 205.

[73] Cf. Pr 11,1 ; 20,23. La justesse des poids et mesures est une recommandation en Dt 25,13-16. Cf. R. J. CLIFFORD, *Proverbs*, p. 121 & 211.

[74] Il s'agit du dieu Terme (*Terminus*), dieu des limites. Cf. L. ALONSO SCHÖKEL et J. VILCHEZ LINDEZ, *Proverbios* (NBE, Madrid 1984), p. 429.

armes. Ils n'ont pas de crédit auprès des autorités judiciaires ; les pauvres sont souvent, dans l'Ancien Testament, des êtres sans droit ou sans défense. C'est à cette réalité que renvoient certaines expressions stéréotypées comme « l'étranger, l'orphelin et la veuve. »[75]

Le verset 10 est une reprise de Pr 22,28$_a$, mais il introduit le thème des orphelins. Entrer dans le champ des orphelins signifie en prendre possession. C'est négliger l'invitation de Dieu à respecter le droit des faibles (cf. Dt 24,17 ; 27,19). Les orphelins n'ont pas les moyens de se défendre eux-mêmes ; ils sont privés de la protection de leurs parents. La famille constituait la cellule de base exerçant les fonctions d'éducation et de protection. En cas de défaillance, c'est le chef du clan qui devait remplir ce rôle comme le rappelle Isaïe.[76] Dieu apparaît comme le suppléant, en dernier ressort.

Quant aux veuves, elles se trouvent particulièrement exposées, étant donné le rôle protecteur de l'homme dans l'Orient ancien. C'est l'homme qui par son autorité, son ascendance, et sa force, fait respecter le droit du foyer. La condition de la veuve est précaire, spécialement lorsque celle-ci est sans enfant. Elle vit le plus souvent d'aumônes,[77] et glane des produits champêtres.[78] L'épisode de la rencontre d'Élisée avec la veuve en 2 R 4,1-7 est particulièrement évocateur de cette situation ; cette femme est harcelée par le prêteur à gages (v. 1). Celui-ci veut prendre ses deux enfants pour en faire des esclaves. Elle se met à implorer Élisée, pour que le prophète intercède en sa faveur. Elle n'a plus rien à la maison, si ce n'est un flacon d'huile. Sur l'ordre d'Elisée, elle va emprunter des vases, puis les remplir à partir du premier. Cette huile lui servira alors à racheter son gage, et à vivre avec ses fils (v. 7).

L'orphelin, comme la veuve (cf. Pr 15,25), sont des archétypes de pauvres et de défavorisés, dont l'ultime avocat est Dieu.[79] Celui-ci se fait le proche parent de ceux qui sont privés de protection.

---

[75] On se réfèrera surtout au Livre du Deutéronome ; cf. Dt 14,29 ; 16,11 & 14 ; 24,19 à 21 ; le psaume 146,9 évoque le secours que Dieu leur apporte ; le prophète Jérémie interdit de les opprimer ; cf. Jr 7,6 ; 22,3.

[76] Isaïe déplore leur égoïsme et leur vénalité. Cf. Is 1,23.

[77] Cf. 1 R 17,12, note f de la *TOB*, p. 678. La veuve de Sarepta a un fils, mais celui-ci ne semble pas en âge de procurer des ressources à sa mère.

[78] Cf. Dt 24,19-20 sur l'abandon des glanures.

[79] Cf. Dt 10,17-18 : YHWH est « le Dieu grand, puissant et redoutable (…) qui rend justice à l'orphelin et à la veuve. » Cf. R. VAN LEEUWEN, "The Book of Proverbs" in *NIB*, T. V (Nashville 1997), p. 205.

c. Les différents sens du mot « *gō'ēl* »

Le *gō'ēl* (participe du verbe גָּאַל) désigne le plus proche parent (Rt 2,20). C'est lui qui a le droit de rachat, sur un bien aliéné (Lv 25,25), ou bien sur une personne qui a été vendue comme esclave (Lv 25,48).[80] Il a un rôle de restaurateur, en exerçant son droit, en revendiquant la propriété ou la liberté de celui qui a connu la déchéance et la misère.[81]

La loi du lévirat commande que le plus proche parent épouse une veuve, et donne une postérité à celui qui est mort sans enfant.[82] Cet aspect est complémentaire du précédent, la postérité étant un gage de bénédiction divine.

Le *gō'ēl* est aussi le vengeur du sang ; ce sens est attesté maintes fois dans le Livre des Nombres.[83] Dans le Ps 9,10-13, le lien est établi entre le sang des pauvres et leur *gō'ēl*, qui est Dieu. « Lui qui s'enquiert du sang se souvient d'eux, il n'oublie pas le cri des malheureux (עֲנָוִים). »[84]

Que Dieu soit le proche parent du pauvre, c'est une réalité attestée également dans d'autres textes, en particulier le psaume 68. Dieu descend au secours des petits, mais sans quitter les cieux, sans rien perdre de sa gloire. Bien au contraire, cette manière que Dieu a de se pencher atteste sa grandeur, manifeste son lieu de résidence glorieux, ainsi que l'affirme le psalmiste :

« Père des orphelins, justicier des veuves,
c'est Dieu dans son lieu de sainteté ;
Dieu donne à l'isolé le séjour d'une maison,
il ouvre aux captifs la porte du bonheur,
mais les rebelles demeurent sur un sol aride. »[85]

---

[80] Cf. A. SCHENKER, « The Biblical Legislation on the Release of Slaves : the Road from Exodus to Leviticus », in *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172, Fribourg-Göttingen 2000), p. 141.

[81] Cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, T. I (Paris 1961), p. 40-41.

[82] Cf. Dt 25,5 et s. ; Rt 3,12 - 4,14.

[83] Cf. par exemple sur le vengeur : Nb 35,19-24 ; sur les villes de refuge : Nb 35,12.27.

[84] L'espérance de Job repose justement sur cette certitude que son Rédempteur est vivant. Cf. Jb 19,25 ; cf. aussi Ps 19,15.

[85] Ps 68,6-7. Le 'lieu de sainteté' désigne-t-il les cieux ou bien le Temple ? Le contexte immédiat laisse plutôt entendre les cieux : au verset 5, Dieu est appelé chevaucheur des nuées (idem au verset 34). Les cieux sont mentionnés au verset 8, cependant non pas en tant que résidence de Dieu. Au verset 35, Dieu est loué pour sa puissance : « sur Israël, sa splendeur, dans les nues sa puissance. » Cependant les allusions à Sion sont nombreuses dans le psaume, qui revêt une tonalité liturgique très marquée (cf. spécialement les versets 25 à 28). Aux versets 18, 19, 25-26, 36, il est question du

Dieu semble intervenir précisément dans le domaine où chacun éprouve la détresse la plus grande : Dieu se fait le père de celui qui en est privé ; quant à la veuve, sa détresse est justement de ne pas trouver de recours en justice ; sa cause n'est pas entendue. Dieu, père et justicier manifeste un aspect particulier de son lieu d'habitation ; il chevauche les nuées (verset 5) et se montre provident pour les nécessiteux.

2. Les parallèles bibliques

Le thème de Dieu *gō'ēl* est parfois repris sous la forme d'autres images, destinées à illustrer une réalité voisine.

a. Dieu, rempart du pauvre

Un premier exemple nous est donné par Isaïe. Le prophète dresse d'abord un tableau grandiose du jour du jugement ; en Is 24, la justice de Dieu vient à la rencontre du péché de l'homme dans une scène d'apocalypse où la terre est ébranlée, et où la lune et le soleil sont remplis de confusion[86] : « car YHWH Sabaot est roi sur la montagne de Sion et à Jérusalem, et la gloire resplendit devant les anciens. » À ce tableau, fait suite un hymne d'action de grâce, où Dieu est évoqué comme le rempart des faibles :

« Car tu es le rempart du faible, le rempart du pauvre dans la détresse, le refuge contre l'orage, l'ombre contre la chaleur - car le souffle des tyrans est comme l'orage contre une muraille, comme la chaleur sur une terre aride. Tu éteins le tumulte des barbares comme fait à la chaleur l'ombre d'un nuage, tu étouffes la fanfare des tyrans. » (Is 25,4-5)

Sanctuaire, et du Temple au verset 30. Le verset 19 évoque la hauteur, et la demeure acquise par le Seigneur. Il semble difficile de trancher. A. MAILLOT et A. LELIÈVRE estiment que dans ce verset, il s'agit du Temple. Cf. A. MAILLOT et A. LELIÈVRE, *Les Psaumes*, T. II, p. 111. G. RAVASI préfère ouvrir le sens et retenir les deux dimensions ; la sainte demeure représente idéalement le Temple de Jérusalem ; mais Dieu est présent simultanément « dans la transcendance du ciel et dans l'immanence du Temple. » Ces deux aspects évoquent l'un autant que l'autre la gloire de Dieu : « Du trône des nuées et de celui de l'Arche, il rend ses jugements « partiaux » en faveur du pauvre et du faible. » Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, T. II, p. 379.

86 Cf. Is 24,23. Les chapitres 24 à 27 appartiennent à un sous-ensemble qu'il est convenu d'appeler « Apocalypse d'Isaïe ». Il s'agit d'un genre apocalyptique, même si ces chapitres manquent d'homogénéité, et ont peut-être été composés à partir d'éléments épars ; la datation de cet ensemble est contestée. Cf. D. G. JOHNSON, *From Chaos to Restauration ; an Integrative Reading of Isaiah 24-27* (JSOTS 61, 1988), p. 11 et s. Cf. aussi : J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39* (Ab 19, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 2000), p. 346-348.

Nous retrouvons deux fois le terme rempart : מָעוֹז. Exprimant la protection de Dieu, il bénéficie d'abord au faible (דַּל) puis au pauvre (אֶבְיוֹן). Victime des tyrans et des barbares, ce dernier est plongé dans la détresse. Mais le secours du Seigneur est souligné par une double comparaison : il est d'abord semblable à un refuge contre l'orage ; l'orage (זֶרֶם) désigne souvent un événement redoutable,[87] parfois lié à la transcendance ou à la colère de Dieu.[88] Il est quelquefois associé au thème du refuge, en particulier dans le Livre d'Isaïe.[89] La seconde comparaison est celle de l'ombre (צֵל) sur une terre aride. Cette comparaison est parlante : elle rappelle le soupir de l'esclave après l'ombre, dans le Livre de Job (Jb 7,2), ou l'ombre du ricin sur la tête de Jonas (Jon 4,6).

On notera la richesse de ces comparaisons qui sont reprises à propos de « l'esprit des tyrans », illustré par l'orage et la chaleur. Dans le verset suivant, nous trouvons aussi une reprise de la première comparaison, à propos du tumulte des barbares.

Cette pauvreté, cette misère, ne trouve pas de soutien ni de solution ici-bas. Bien au contraire, elle semble aggravée par la faute des hommes. Ceci rappelle le contexte d'Is 63,9 : « dans toutes leurs angoisses, … »[90] Une telle détresse, et une telle indifférence de la part des hommes semble constituer le motif principal d'intervention de Dieu.

b. Dieu avocat des petits

Dieu descend jusque dans les prétoires, pour aller à la barre et défendre lui-même celui qui est sans défense : « car il se tient à la droite du pauvre pour sauver de ses juges son âme. » (Ps 109,31)

---

87 Ainsi en Jb 24,8 : « L'averse des montagnes les transperce ; faute d'abri, ils étreignent le rocher » ; et en Is 28,2 : « Voici un puissant guerrier du Seigneur, semblable à un orage de grêle, à une tempête dévastatrice, à un orage qui fait déborder les eaux impétueuses : violemment, il couchera tout à terre. »

88 Is 30,30 : « YHWH fera entendre sa voix majestueuse, et on verra s'abattre son bras, dans la violence de sa colère, dans la flamme d'un feu dévorant, dans une tornade de pluie et de grêle. » ; cf. aussi Ha 3,10 : « les montagnes te voient, elles sont dans les transes ; une trombe d'eau passe, l'abîme fait entendre sa voix, en haut il tend les mains. »

89 Cf. en particulier Is 4,6 ; 32,2 : il semble que l'ombre contre la chaleur et l'abri contre l'orage interviennent comme une expression stéréotypée ; en Is 32,2, on trouve aussi d'autres expressions associées : le refuge contre le vent, les cours d'eau sur une terre aride. Il s'agit dans tous ces cas d'une bénédiction du Seigneur.

90 Cf. infra p. 144.

Le plus souvent, la droite (יָמִין) désigne le bras du Seigneur qui se déploie pour sauver, pour donner la victoire (cf. Ps 138,7 ; 44,4). Mais la droite est aussi la place d'honneur, celle qui est réservée à l'hôte que l'on veut honorer. Dans le psaume, la droite signifie une proximité bienveillante, comme en Ps 16,8 : « Il est à ma droite, je suis inébranlable. »[91] Dieu se fait serviteur du pauvre, avocat ; il se tient debout, à ses côtés. Dans le psaume 109, la mention des juges laisse entendre que le pauvre est mis en accusation. L'intervention du Seigneur lui-même suppose que sans cela, une injustice pourrait être commise. La raison de l'intervention du Seigneur est le salut du pauvre.

Il semble même qu'il y ait urgence, dans des cas de détresse particulièrement criante ; ainsi dans le psaume 12 : « À cause du pauvre que l'on dépouille, du malheureux qui gémit, <u>maintenant</u> je me dresse, déclare YHWH : je le mettrai en sureté, je me manifesterai à lui. »[92] (Ps 12,6) Le sens du 'maintenant' (עַתָּה) peut s'interpréter soit au sens faible, comme un événement présent : je me lève maintenant ; soit, plus vraisemblablement comme une urgence : maintenant ça suffit, je me lève pour intervenir ; le verbe (קום) est au *qal* inaccompli. Il désigne ici une intention ferme, qui correspond à la prière qui précède.

L'expression יָפִיחַ présente une difficulté de traduction : le verbe פוח signifie littéralement souffler. Etant donné le contexte, qui évoque la salissure et le mépris, on peut comprendre que le Seigneur se lève pour venir au secours de ceux sur qui l'on crache.[93] Mais ce souffle peut aussi être celui d'une respiration ou d'une aspiration ; ainsi, Tournay préfère retenir le sens littéral du souffle et traduit : « ceux qui y aspirent. »[94] La leçon de la Septante est différente : παρρησιάσομαι ἐν αὐτῷ[95] : « je brillerai » ou « je me manifesterai. »[96] Cette leçon met davantage en exergue le secours du

---

[91] Cf. aussi Ps 121,5 : « YHWH est ton gardien, ton ombrage, YHWH à ta droite. »

[92] Selon la LXX. CRAIGIE propose la traduction suivante : « I will shine forth for him. » Cf. P. C. CRAIGIE, *Psalms 1-50* (WBC 19, Waco 1983), p. 136.

[93] Cf. TOB. Le verbe peut aussi s'entendre (hifil) comme en Pr 6,19 ; 12,17 ; 14,5.25 ; 19,5.9, des méfaits et salissures morales, produits de la calomnie, plutôt que du dédain comme en Ps 10,5. JACQUET propose : « celui qu'on diffame. » Cf. L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme*, p. 358-360.

[94] Cf. aussi la *NASB,* qui emploie le singulier : « for which he longs. »

[95] Le verbe παρρησιάζομαι est ici conjugué à l'indicatif futur moyen, 1ère pers. du sing. Cf. aussi Ps 94,1 où le même verbe est employé à l'indicatif aoriste moyen : « parais ! »

[96] Cette leçon peut s'interpréter de deux manières :
. le traducteur de la LXX a lu le verbe yp' au hifil inaccompli : « je brillerai », « je me manifesterai » ;

Seigneur en faveur du pauvre ; elle suggère la bienveillance de Dieu qui tourne sa face vers le pauvre, et qui se manifeste dans un acte de délivrance.

La troisième Lamentation met en rapport l'intervention de Dieu qui fait justice, avec le rachat de celui qui est persécuté : « Tu as défendu, Seigneur, la cause de mon âme, tu as racheté (גָּאַלְתָּ) ma vie » (Lm 3,58). Ce rôle du Seigneur dans un univers où l'injustice semble prévaloir nous invite à étendre l'investigation vers d'autres peuples, pour vérifier s'il s'agit d'une spécificité d'Israël, ou bien s'il s'agit d'une attribution plus générale.

3. Les parallèles non bibliques

Nous nous limiterons ici à quelques exemples, en commençant par la Mésopotamie ; nous étudierons ensuite le cas d'Ougarit puis de l'Égypte ancienne.

a. En Mésopotamie

Hammurabi,[97] dans son célèbre code de lois (autour de 1700 av. J.-C.), résume dans un épilogue un certain nombre de principes fondamentaux, en particulier pour protéger le faible contre le fort :

« Mon ombre propice est étendue sur la ville ; j'ai serré sur mon sein les peuples de Sumer et d'Akkad… Pour que le fort n'opprime pas le faible, pour rendre justice à l'orphelin (et) à la veuve… pour faire droit à l'opprimé, j'ai écrit mes précieuses paroles sur ma stèle et je l'ai dressée devant ma statue de 'Roi du Droit.' »[98]

Plus bas, le roi indique en quelque sorte l'idéal de justice contenu dans ce code : « Que l'opprimé qui est impliqué dans une affaire vienne devant ma statue de 'Roi du Droit' et qu'il se fasse lire ma stèle écrite, qu'il entende

---

. le verbe yāpîaḥ avait un sens plus large que 'souffler'. En effet, il peut être rapproché de l'ougaritique, où la racine ypḥ signifie le témoignage. Cf. P. D. MILLER « yāpîaḥ in Psalm XII 6 » *VT* 29 (1979), p. 495-500, et G. JANZEN. Ce dernier propose la traduction suivante : « I will provide as salvation a witness for him. » Cf. G. JANZEN, « Another Look at Psalm XII 6 » *VT* 54 (2004), p. 157-164.

[97] Hammurabi est le sixième roi de la vieille dynastie Babylonienne (Amorite). Son règne s'étendit de 1792 environ à 1750 av. J.-C. Cf. A. FINET, *Le code de Hammurabi* (LAPO 6, Paris 2002), p. 12 ; cf. HALLO et YOUNGER, *The context*, T. II, p. 351b.

[98] Code, R 24,41-74. Traduction : A. FINET, *Le code de Hammurabi* (LAPO 6, Paris 2002), p. 142. Cf. HALLO et YOUNGER, *The context*, T. II, p. 351b ; *ANET,* p. 178. La lettre R indique qu'il s'agit d'un passage qui a été gratté sur la stèle. Il est connu par d'autres sources. Cf. A. FINET, *Le code*, p. 72. Le thème est également présent dans le prologue : 1,33 ; in HALLO et YOUNGER, *The context*, T. II, p. 336 ; *ANET,* p. 164.

ainsi mes précieuses ordonnances. Que ma stèle lui indique son affaire, qu'il voie son cas, que son cœur se dilate ! »[99] Ce texte met en évidence la volonté du souverain de protéger le faible.

Au-delà du roi, le pauvre peut s'adresser aussi aux dieux, qui sont aussi évoqués comme les justiciers des petits. Ce rôle est reconnu en particulier à Shamash, le dieu-soleil. Le grand hymne à Shamash, souligne Lambert, « a un grand mérite littéraire et compte pour l'un des meilleurs produits de la littérature religieuse mésopotamienne. »[100] Sa composition, dans sa forme définitive remonte probablement à la fin du deuxième millénaire.[101] Shamash n'était pas un dieu de premier plan, mais il occupait une place particulière dans la piété de cette époque, en étant spécialement invoqué comme le dieu de justice.[102] Il jouissait certainement d'une grande popularité : on a retrouvé cinq exemplaires de cet hymne dans la bibliothèque d'Assurbanipal.[103]

« Celui qui n'accepte pas de présent, défend la cause du faible,
est agréable à Shamash, il accroîtra sa vie...
Tu exauces, Shamash la demande, la requête, la prière,
la soumission, l'agenouillement, la prière murmurée et l'humiliation.
À pleine voix le débile t'appelle,
le chétif, le faible, l'opprimé, le petit. »[104]

Il est important de noter cette intuition qu'ont eue ces hommes du deuxième millénaire, louant Shamash précisément pour cette disposition à défendre la cause du faible. Même si le cadre géographique et historique diverge de celui de nos textes de l'Ancien Testament, le parallèle nous semble intéressant, et digne d'être noté. Ceci est d'autant plus vrai que de multiples prières adressées à d'autres divinités soulignent le même fait.[105]

---

[99] Code, R 25,5-20 ; *ANET,* p. 178.

[100] Cf. W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960), p. 123.

[101] Cf. M.-J. SEUX, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie* (LAPO 8, Paris 1976), p. 51.

[102] Cf. W. G. LAMBERT, *BWL,* p. 121.

[103] Assurbanipal régna de 668 à 631 av. J.-C.

[104] Hymne à Shamash, 99-100 ; 130-133 ; traduction : M.-J. SEUX, *Hymnes,* p. 58-60 ; in HALLO et YOUNGER, *The context,* T. I : 2,43-44 ; 3,17-22, p. 418a-419a ; *ANET* p. 388-389.

[105] Par exemple, si l'on remonte au temps des Sumériens, c'est-à-dire au IIIème millénaire av. J.-C., un hymne adressé à Nanshe, déesse de Lagash, évoque « celle qui connaît l'orphelin, celle qui connaît la veuve, celle qui connaît l'oppression de l'homme par l'homme, qui est la mère de l'orphelin. » Traduction : S. N. KRAMER, *L'histoire commence à Sumer* (Paris 1957), p. 148 et s. ; in HALLO et YOUNGER, *The context,* T. I p. 526.

b. À Ougarit

Les fouilles entreprises à partir de 1929 à Ougarit, en Phénicie du nord,[106] ont permis la découverte de milliers de tablettes écrites entre 1400 et 1200 av. J.-C. Un grand nombre d'entre elles, de nature littéraire, décrivent les exploits des dieux de la religion cananéenne, dont le dieu de la Tempête Baal, fréquemment mentionné dans la Bible.

Nous nous arrêterons sur la Légende du roi Keret ; le dernier épisode de ce récit raconte la manière dont Yassib, le fils du roi, demande à son père d'abdiquer en sa faveur. Il appuie essentiellement son argumentation sur le fait que son père n'a pas rendu justice aux humbles du pays :

> « Tu n'as pas jugé le jugement de la veuve,
> tu n'as pas fait droit au droit du malheureux,
> tu n'as pas chassé ceux qui dépouillent le pauvre,
> tu n'as pas nourri l'orphelin devant toi,
> la veuve derrière ton dos,
> te montrant un frère pour le malade,
> compagnon sur son lit de souffrance. »[107]

Le déni de justice, l'insensibilité, voire l'indifférence semblent révéler une inaptitude aux fonctions royales.[108]

c. En Égypte

L'injustice dont sont victimes les petits ne peut se résoudre sans l'intervention d'un homme plus puissant, qui s'implique en engageant son autorité. Les *fellahin*, pauvres paysans de la région du Nil, étaient parfois victimes de la rudesse et de l'injustice des propriétaires. Un ostracon du

---

[106] Ouest de la Syrie actuelle, sur la côte méditerranéenne, au nord de Lattaquié.

[107] Le support du texte est formé de trois tablettes, rédigées en caractères cunéiformes, qui contiennent chacune six colonnes. Il s'agit ici de la colonne 6, deuxième tablette (II K) de l'édition princeps : C. VIROLLEAUD, « Le Roi Keret et son fils », *Syria*, 22 (1941), p. 105-136. Cf. HALLO et YOUNGER, *The context*, T. I p. 342b et H. L. GINSBERG, *ANET*, p. 142 et 149.

[108] Ceci est confirmé par d'autres manuscrits ougaritiques, notamment la légende d'Aqhat ; il s'agit, selon GINSBERG, d'un texte contemporain à la légende du roi Keret ; cf. *ANET*, p. 149. Aqhat est un jeune homme, fils du roi Danel ; ce dernier est assis à la porte, et juge la cause de la veuve et de l'orphelin ; AQHT A (II D) 5,7-9, in HALLO et YOUNGER, *The context*, T. I p. 346a ; *ANET*, p. 151 et AQHT C (I D) 1,22-24, in HALLO et YOUNGER, p. 344a ; *ANET*, p. 153. Cf. aussi A. CAQUOT, M. SZNYCER et A. HERDNER, *Textes ougaritiques*, T. I : *Mythes et légendes* (LAPO 7, Paris 1974), p. 402 et s.

Moyen Empire[109] rapporte un récit appelé 'conte du fellah plaideur'. Le paysan s'adresse au vizir Rensi[110] :

« Tu es le père de l'orphelin, le mari de la veuve, le frère de la divorcée, le tablier de celui qui n'a pas de mère… Celui qui détruit le mensonge et établit la justice, celui qui vient au cri de qui l'appelle. »[111]

Cette adresse élogieuse traduit aussi une aspiration pour une justice qui se fasse attentive à la cause de l'opprimé. Une telle aspiration est aussi attestée par les prières qui montent vers les divinités spécialement reconnues pour leur intercession dans les affaires de justice. Des papyri et des ostraca font état d'une dévotion particulière à Horus, dieu du ciel, et à Rê,[112] pour qu'ils interviennent afin de redresser les injustices ; retenons à titre d'exemple un ostracon qui nous donne la prière d'un employé auquel un ennemi a fait perdre sa place. Les arguments qu'il emploie sont le fait que Horus est juste,[113] et que l'adversaire est plus puissant que le plaignant.

« Tu es un dieu parfait et éternel,
Le juge, chef des juges,
celui qui établit la justice et attaque le péché.
Fais qu'on me juge avec celui qui m'a fait du mal.
Vois, il est plus puissant que moi ! »[114]

En dernier ressort, lorsque les intercessions humaines, et les secours divins ont prouvé leurs limites, c'est Amon que l'on prie d'intervenir pour rendre justice au malheureux[115] : Amon se fait le vizir du pauvre, comme cela est attesté dans le papyrus Anastasi II :

---

109 WILSON date ce texte du règne de Neb-Kau-Re Khety III, Pharaon de la IXème dynastie, roi d'Hérakléopolis (XXIème s.). Cf. *ANET*, p. 407.

110 Le vizir apparaît à partir du Pharaon Snéfrou (2575-2551 ; premier Pharaon de la IVème dynastie). Il représente la plus haute autorité après le Pharaon ; il a pour fonction de le seconder dans la gestion des affaires du pays.

111 Cf. lignes 63-64 et 66 ; in HALLO et YOUNGER, *The context*, T. I p. 100b ; J. A. WILSON, *ANET*, p. 408 ; cité par J. DUPONT, *Les béatitudes*, T. II, p. 62.

112 Cf. supra p. 64.

113 La figure d'Horus est liée à la royauté, et en particulier au pouvoir pharaonique. Les pharaons, qui s'identifièrent à lui, portèrent son nom et furent considérés comme son incarnation vivante. La justice d'Horus constitue en quelque sorte un idéal de gouvernement royal. Cf. A. ERMAN, *La religion*, p. 36 & 48.

114 Musée du Caire, n° 25206. Cet ostracon, rapporte G. NAGEL, a été retrouvé avec beaucoup d'autres dans les déblais de la tombe de Ramsès IV, dans la Vallée des Rois. Il est attribué à l'un de ces nombreux ouvriers qui travaillaient sur place. Cf. G. NAGEL, « Un aspect de la religion », p. 313-314.

115 Amon, dans la mythologie égyptienne, est le dieu thébain de l'air, du vent et des bateliers, parfois dieu de la fécondité ; dès le Moyen Empire (2065 - 1781), il est associé au dieu solaire d'Héliopolis, Rê. Il prend alors la forme, par syncrétisme, du

> « C'est Amon Rê, le premier à avoir été roi,
> dieu de la première fois, Vizir du pauvre,
> qui n'accepte pas de présent inique,
> qui ne se prononce pas pour celui qui produit un témoignage,
> et n'accorde pas son regard à celui qui promet. »[116]

Plus loin, la prière se fait plus pressante et prend clairement place dans un contexte judiciaire :

> « Amon, prête l'oreille à celui qui est tout seul au tribunal,
> alors qu'il est pauvre et sans richesse,
> tandis que le tribunal le rançonne d'argent et d'or
> pour les scribes de la natte,
> et de vêtements pour les huissiers.
> Et voici qu'Amon se transforme en vizir pour relaxer le pauvre.
> Et voici que le pauvre est justifié.
> Le pauvre surpasse le riche ! »

La supplication et la louange qui suit manifestent un travers de la justice des hommes : la vénalité. Au contraire, Amon est exempt de ce défaut, incorruptible, attentif au cri du plus pauvre.[117]
Nous avons tenté, dans ce paragraphe de mettre en lumière un mode particulier par lequel se révèle le Transcendant : Dieu se fait le défenseur du pauvre. L'humilié, qui est socialement marginalisé, trouve néanmoins un soutien en Dieu, dans un acte propre qui souligne sa grandeur. Ce caractère constitue un trait spécifique du Très-Haut, qui est comme un titre de gloire : il est « celui qui délivre le pauvre d'un plus fort que lui. »[118]

Cette justice de Dieu se démarque de celle des hommes, et cela à un double titre : elle dépasse celle-ci en tant qu'elle supplée à ses limites, à ses

---

premier dieu du panthéon égyptien, Amon-Rê. Il est alors appelé « Père des dieux, » et on le représente avec une tête de faucon surmontée du disque solaire, comme dans la tombe de Sennedjem à Louxor. Cf. A. ERMAN, *La religion*, p. 130-132.

[116] Anastasi II, 6,5-6. (British Museum : 10243) ; *ANET*, p. 380. Ce manuscrit date du règne de Menephtah (ca. 1200 av. J.-C.) Cf. A. BARUCQ et F. DAUMAS, *Hymnes et prières*, p. 253-254. Cf. aussi A. BARUCQ, L. CHRISTMANN-FRANCK, J.-M. DURAND, M.-J. SEUX, et J.-M. de TARRAGON, *Prières de l'Ancien Orient* (Supp. CE 27, Paris 1989), p. 86-87.

[117] D'autres témoins de l'Égypte ancienne vont dans le même sens, sous un genre littéraire parfois différent. Ainsi en est-il de l'enseignement d'Amenémopé. Cf. infra p. 189. Ce livre de sagesse interdit d'empiéter sur les limites du champ de la veuve. Cf. Amenémopé 7,15 ; 8,1-2.9 in HALLO et YOUNGER, *The context*, T. I, p. 117b ; *ANET*, p. 422. Cf. aussi L. ALONSO SCHÖKEL et J. VILCHEZ LINDEZ, *Proverbios*, p. 430.

[118] Ps 35,10 ; cf. J. DUPONT, *Les béatitudes*, T. II, p. 72.

carences. L'arbitraire, la vénalité, le déni du droit entachent souvent la justice des hommes.[119] Dieu est alors celui qui rétablit le droit de celui qui a été victime de l'iniquité. Mais elle la dépasse aussi en faisant prévaloir des principes propres, fondés sur une prédilection qui dépasse et transcende la justice des hommes.

B. Aspects divers de la protection divine

Par quels moyens Dieu se fait-il le protecteur du faible ? Cette question est importante et ne saurait être éludée. Il nous semble que plusieurs indices peuvent nous guider, en particulier lorsque l'on considère l'histoire d'Israël. Dieu est d'une part inspirateur du droit de son peuple. À ce titre, il exerce une première influence sur le droit social. Mais dans sa providence, il envoie aussi des messagers qui remplissent des missions générales ou particulières.

1. Dieu inspirateur du droit d'Israël

C'est le plus souvent par l'expérience et par le sens commun que des règles de conduite se sont établies et ont été adoptées ; elles furent ensuite imitées et recopiées dans les premiers « Codex. » Nous souhaitons évoquer brièvement quelques principes bien établis, pour ensuite les confronter à ce qui nous semble refléter la justice rendue par le Seigneur.

a. Évocation de quelques principes de droit

En tant que lecteurs occidentaux de l'Écriture, nous sommes parfois heurtés par certains aspects de la justice de Dieu. Notre conception de la justice fait corps avec une culture qui s'enracine dans la plus haute antiquité. En particulier, Michel Villey considère que les principes de base du droit romain remontent à une période antérieure à la Loi des douze tables.[120] « Leur création se perd dans la nuit des mœurs ancestrales ; on peut seulement supposer que les prêtres y sont intervenus ; quelques auteurs attribuent aux formules un caractère magique ou religieux, qui expliquerait la rigueur avec

---

[119] Cf. Ps 109,31. Cf. infra p. 156 et s.

[120] La Loi des douze tables remonte à l'époque de la République romaine, autour de 450 avant notre ère. TITE-LIVE raconte que les Romains avaient alors décidé d'établir un corps de lois écrites pour garantir l'égalité devant la loi. Cf. TITE-LIVE, *Histoire romaine*, T. III (UF, Paris 1969), 4ème éd., p. 52.

laquelle le texte est respecté. »[121] S'il est vrai que ces principes, qui gouvernent la pratique du droit et de la justice, relèvent le plus souvent du bon sens et d'une observation réaliste du juste et de l'injuste, il arrive aussi qu'ils soient bouleversés lorsque Dieu, se manifestant de façon contrastée, laisse percevoir quelque chose de sa transcendance, de sa grandeur. Pour établir cette singularité, nous évoquerons deux principes de droit bien établis : le principe « de minimis non curat praetor » et le principe de l'impartialité.

- Le principe « de minimis non curat praetor »

Dans la pratique du droit, et spécialement du droit civil, il ne convient pas que des moyens disproportionnés soient mis en œuvre lorsqu'une lésion trop minime est constatée. Il en est de même pour le droit pénal. Les manquements infimes à des principes de justice ne requièrent pas la mise en œuvre d'une lourde procédure pour des questions de bon sens et même de justice. De nos jours, ces règles deviennent de plus en plus pertinentes devant l'augmentation des coûts de fonctionnement de l'appareil judiciaire, et devant l'encombrement des cours de justice. Par exemple dans le droit français, il existe au moins trois cas où ce principe est appliqué :

- en ce qui concerne les poursuites pénales, le Procureur de la République bénéficie du principe de l'opportunité des poursuites : s'il estime que l'affaire ne présente pas suffisamment d'intérêt en raison du montant limité du préjudice, il peut décider de classer sans suite la plainte qui a été déposée par la victime, ou le procès verbal de police qui lui signale les faits délictueux.[122]
- Le principe de double degré de juridiction selon lequel on peut faire juger à nouveau par la cour d'appel une affaire déjà jugée par la juridiction inférieure n'est pas un principe absolu ; pour que l'appel soit recevable, il faut que l'affaire soit d'une certaine importance. Par exemple les jugements du tribunal d'instance ne peuvent être frappés d'appel que s'ils portent sur une somme supérieure à 3800 euros.[123]
- Enfin, la création récente du juge de proximité, héritier des anciennes justices de paix, verra les petits litiges de la vie quotidienne, inférieurs à

---

121 Cf. M. VILLEY, *Le droit romain* (QSJ 195, Paris 1993), 9ème éd., p. 13.

122 Cf. art. 40 du *Code de procédure pénale* (Loi n° 85-1407 du 30 déc. 1985) (Précis, Paris 2004), p. 120-121.

123 Cf. décret n° 2002-1436 du 3 déc. 2002, *JORF* du 12/12/2002, p. 20482.

1500 euros, tranchés par des magistrats non professionnels, issus de la société civile.[124]

Ce principe évite que les petits dommages donnent lieu à une procédure disproportionnée. Il est connu dans la tradition juridique occidentale sous la formulation suivante : « de minimis non curat praetor. » Ainsi, selon ce principe de justice, on considère davantage l'objet du conflit que les personnes elles-mêmes. Si l'objet est dérisoire, il n'y a pas lieu de mettre en œuvre une procédure d'indemnisation. Le juge ne s'occupe pas des choses infimes.

- Le principe de l'impartialité

Dans le cas où le dommage est suffisant pour justifier une procédure, on pratiquera la règle qui consiste à se renseigner exactement sur les faits, et à trancher en énonçant une décision de justice. Cela suppose une enquête qui consistera à consulter les parties en conflit selon le principe : « audiatur et altera pars. »[125]

Ce principe ne signifie pas seulement que chaque partie doit être entendue ; il exige que les parties soient entendues avec la même attention. On ne fait pas de différence entre les personnes lorsqu'elles s'expriment sur des faits. Les conditions sociales, la richesse, la renommée ne doivent pas entrer en ligne de compte.[126]

Cette tradition juridique est ancienne et remonte bien au-delà de la formulation de ce principe.[127] Elle exige que dans une procédure de justice, on cherche non pas à faire œuvre de bienveillance, mais à dire le juste (*juris dictio*). Le jugement ne doit porter que sur l'objet : on parle de 'droit objectif'. Rechercher la juste proportion entre deux services, deux choses échangées, tel est l'enjeu du droit objectif.

Le droit naturel est le concept qui a rassemblé et synthétisé toute cette philosophie concernant la source du droit ; il admet, comme principe premier, que le droit a son siège en dehors des opinions humaines. « Bonum est in re » ; le bien, le rapport juste, se trouve dans les choses, dans une

---

124 Cf. loi d'orientation et de programmation pour la justice n° 2002-1138 du 9 septembre 2002, *JORF* du 10/09/2002, p. 14934 et s. Cf. particulièrement l'art. L. 331-2, p. 14935.

125 Cf. M. VILLEY, *Philosophie du droit*, T. II : « les moyens du droit » ; (Précis, Paris 1984), 2ème éd., p. 70.

126 Toutefois, dans le droit romain, cette règle s'appliquait seulement aux différends entre deux citoyens romains, car les esclaves et les étrangers étaient traités différemment.

127 Cf. S. GOYARD-FABRE, « Michel Villey, critique de l'individualisme », in *Droit, Nature, Histoire* ; Actes du IVème Colloque de l'Association Française de Philosophie du Droit (Aix-en Provence 1985), p. 78.

proportion juste. Le droit se tire d'abord de la nature des choses, ou selon saint Thomas, s'appuyant lui-même sur Aristote, d'une considération de la chose « consideratio rei. »[128]

Nous retrouvons surtout des traces de ce principe dans le droit romain, qui a été formulé avec beaucoup de détails ; Celse définit le droit comme étant l'art du bon et de l'équitable[129] ; le droit est ce qui est juste[130] ; il consiste à rendre à chacun 'le sien'.[131] L'héritage des grecs avait fait admettre l'idée que le droit consistait en une proportion.[132] Pour Aristote, la notion de μέσον, de juste mesure, se découvrait dans les choses.[133] Selon cette tradition, le droit demeurait étranger aux prétentions des individus, ainsi qu'à leurs besoins subjectifs. Le juriste doit répondre à la question « quid jus ? »
Ces principes ne sont pas l'apanage de l'Occident. Ils reposent sur des observations de bon sens et sur un sens commun du juste et de l'injuste. On en trouve un parallèle dans le Code de l'Alliance : « Tu ne favoriseras pas le miséreux dans son procès. »[134]

En revanche, lorsque c'est Dieu qui se manifeste comme juge, il semble suivre des principes qui heurtent nos considérations les plus communes sur la justice.

---

[128] Cf. M. VILLEY, *Philosophie du droit*, T. II, p. 149.

[129] CELSE est un jurisconsulte romain, du IIème s. ap. J.-C. Il est connu pour cette définition du droit : « ars boni et aequi » ; cf. *Digeste*, I, 1,1 ; nous citons l'édition latin-français : *Les cinquante Livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien*, traduction par M. HULOT & M. BERTHELOT (Metz - Paris 1803-1804), T. I, p. 41.

[130] « Id quod justum est » ou « id quod aequm est », selon le juriste PAUL (IIème-IIIème s. ap. J.-C.) ; cf. S. GOYARD-FABRE, « Michel VILLEY, critique de l'individualisme », p. 90.

[131] « Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuens » ; cf. JUSTINIEN (482-565), *Institutes*, I,1 : « De justicia et jure », in P. F. GIRARD et F. SENN, *Textes de droit romain* (Paris 1937), p. 640. Les *Institutes* de l'empereur JUSTINIEN constituent un ouvrage didactique destiné spécialement aux études, mais ayant également force de loi. Il s'agit d'une compilation d'extraits de jurisconsultes classiques, sans indication d'origine. L'œuvre est datée de 533.

[132] Cf. M. VILLEY, *Philosophie du droit*, T. II, p. 138-139.

[133] « Ce qui est d'origine naturelle est ce qui en tous lieux a le même effet et ne dépend pas de nos diverses opinions. » ARISTOTE (IVème s. av. J.-C.), *Éthique à Nicomaque*, traduction par J. TRICOT, V, 10 (1134b) (BTP, Paris 1990), p. 250.

[134] Ex 23,3. Le Code de l'Alliance est un recueil très ancien, dont les matériaux pourraient remonter à la période monarchique. Cf. B. S. CHILDS, *Exodus* (OTL, London 1974), p. 458 ; cf. aussi B. COUROYER, *BJ*, note i (Ex 20,22 - 23,33), p. 132-133 et A. SCHENKER, *La loi de l'Ancien Testament, visage de l'humain* (Connaître la Bible 1, Bruxelles 1997), p. 8.

b. La justice de Dieu : « Mes voies ne sont pas vos voies. » Is 55,8

- Une justice qui transcende celle des hommes

Au moyen de cet oracle bien connu, le prophète Isaïe synthétise merveilleusement la différence que nous désirons souligner ici : « Vos pensées ne sont pas mes pensées, et vos voies ne sont pas mes voies. »

Le prophète évoque alors la miséricorde de Dieu, plus puissante que nos errements, et que nos fautes. Mais ce thème de la miséricorde n'est-il pas associé à celui de la transcendance ? Il nous semble possible de déceler, dans cet oracle d'Isaïe, une mention de la grandeur de Dieu ; certes, le prophète s'exprime de manière indirecte : ce sont les pensées de Dieu qui sont élevées ; mais évoquer la hauteur des pensées de Dieu est aussi une manière de rappeler la grandeur de celui qui siège là-haut : « autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant sont élevées mes voies au-dessus de vos voies, et mes pensées au-dessus de vos pensées. » (Is 55,9)

Que signifie cette forme de transcendance, du point de vue des faibles, des petits ? Comment se manifeste-t-elle pratiquement ?

- L'évocation de la faiblesse ; argument suffisant à l'intervention divine

Le prophète Isaïe n'est pas le seul à évoquer la grandeur de la miséricorde de Dieu, et à la comparer à la hauteur des cieux par rapport à la terre ; nous trouvons aussi ce thème dans le psaume 103. Les versets 11 et 12 évoquent la puissance de Dieu. Dans les versets suivants, le psalmiste, tournant son regard vers les hommes, insiste sur leur faiblesse, leur vulnérabilité, leur fragilité ; il souligne un contraste saisissant entre la puissance de l'amour et la faiblesse des hommes. La structure du psaume met en exergue ce contraste au moyen des comparaisons :

v. 11 « Car **comme** est la hauteur des cieux sur la terre, »
« puissant est son amour (חַסְדּוֹ) pour qui le craint »
v. 12 « **Comme** est loin l'orient de l'occident, »
« Il éloigne de nous nos péchés. »
v. 13 « **Comme** est tendre (כְּרַחֵם) un père pour ses fils, »
« tendre est YHWH pour qui le craint ; »
v. 14 « il sait de quoi nous sommes pétris (יִצְרֵנוּ), »
« il se souvient que poussière nous sommes. »
v. 15 « L'homme ! Ses jours sont **comme** l'herbe, »
« **comme** la fleur des champs il fleurit. »

Les comparaisons des versets 11 et 13 concernent des attributs de Dieu : l'amour, la tendresse, dont le psalmiste souligne la grandeur ; la comparaison du verset 12 concerne les effets de ces attributs, moyennant le pardon : les péchés sont effacés, éloignés à l'infini.

Les versets 14 et 15 sont comme des commentaires qui viennent éclairer ce qui précède ; « Il sait de quoi nous sommes pétris » ; il nous faudra revenir sur ce thème de Dieu qui sait, en raison de son statut de Créateur.[135] Sachant que l'homme est si faible, constitué de poussière, il trouve un 'terrain' favorable pour exercer sa tendresse. Le verset 15 reprend le style de la comparaison, mais à propos de l'homme ; l'homme est passible, fragile, affecté dans son existence par le moindre souffle (v. 16).

Il semble que la faiblesse de l'homme constitue un argument suffisant pour justifier le soutien de Dieu. Parfois, c'est la détresse qui est évoquée, comme dans le psaume 86,1 : « Tends l'oreille YHWH, réponds-moi car je suis malheureux et pauvre. » (כִּי־עָנִי וְאֶבְיוֹן אָנִי)

Ici, aucun autre argument que celui de la pauvreté n'est évoqué pour 'infléchir' le Seigneur. Le psalmiste ne dit pas : « réponds-moi, car je suis fidèle », ou « réponds-moi car j'espère en toi », mais « réponds-moi car je suis malheureux et pauvre ». Cela suppose que Dieu regarde la condition du malheureux comme un motif suffisant de son intervention. Ce n'est pas la justice qui est ici en cause, mais la condition même de l'indigent qui crie vers Dieu.

D'autres périls peuvent menacer le pauvre et le faible. C'est le cas lorsque se profile une sanction, qui se justifie par une mauvaise conduite. Là encore, la petitesse, en soi, semble suffire pour écarter toute épreuve. La faiblesse constitue un motif de clémence ; tout se passe comme si ce motif avait une préséance sur celui de la justice. La peine est écartée à cause de la petitesse du peuple. Dieu ne peut pas punir ; du moins, c'est le raisonnement du prophète Amos, dans les intercessions après les deux premières visions : « il est si petit ! » (Am 7,2.5)

Dans la première intercession (Am 7,2), le prophète implore le pardon du Seigneur : « Seigneur YHWH, **pardonne**, je t'en prie ! Comment Jacob tiendra-t-il ? Il est si petit ! » La seconde intercession est identique, à un détail près : le prophète ne demande pas le pardon, mais seulement, que l'épreuve cesse : « Seigneur YHWH, **cesse**, je t'en prie ! Comment Jacob tiendra-t-il ? Il est si petit ! » Ces intercessions sont écoutées du Seigneur. Dans la première, le Seigneur est pris de 'repentir' : « cela ne sera pas, » dit-il. Dans la seconde, le résultat est le même : « cela non plus ne sera pas. » Il

---

[135] Cf. infra p. 200.

nous semble que la deuxième intercession met davantage en valeur le seul argument de la petitesse, qui surpasse celui de la justice : demander au Seigneur le pardon rend la peine caduque. Mais demander au Seigneur de renoncer seulement à l'épreuve, c'est reconnaître que le péché demeure, mais que le peuple est trop faible pour supporter la sanction. S'adresser ainsi au Seigneur, c'est compter sur la grandeur de Dieu qui surpasse la justice légale ordinaire.

Un autre exemple est tiré du Livre des Proverbes (Pr 22,22-23) : « Ne dépouille pas le faible, **car il est faible** (כִּי דַל־הוּא) et n'opprime pas à la porte le pauvre, car YHWH défend leur cause et ravit à leurs ravisseurs la vie. »

La mention de la porte à la fin du verset 22 indique le contexte dans lequel il ne faut pas opprimer le pauvre ; il s'agit d'un contexte judiciaire : la justice était rendue aux portes de la ville ; il est à noter que dans le premier stique, la raison invoquée est seulement la faiblesse, non la justice. Le petit doit être protégé seulement en raison de sa faiblesse. Cette règle de conduite exprime une préférence divine, une option pour les pauvres. Nous en avons une confirmation dans le verset suivant : « YHWH défend leur cause » ; opprimer un petit, c'est s'attaquer paradoxalement à plus fort que soi ; c'est encourir un châtiment d'une sévérité exemplaire, jusqu'à la perte de sa propre vie ; même si le pauvre n'est pas atteint dans son existence, mais seulement dans ses biens, et éventuellement aussi sa liberté (dépouillement et oppression), il apparaît que l'agresseur est menacé de mort.

- L'exemple du reproche de Natan à David (2 S 12,1-6)

Ce verdict sévère rappelle le reproche que Natan adresse au roi David pour le convaincre de sa faute (2 S 12,1-6). Le récit, nous le verrons, peut s'interpréter de différentes manières. On peut y voir soit une parabole que Natan utilise pour convaincre le roi de sa faute, soit un cas de justice, que le prophète soumet au jugement du roi. Ce qui importe avant tout, c'est de considérer que la faute de David consiste en un abus de pouvoir, en une faute d'un puissant vers un plus faible ; la faute est suffisamment grave pour que le Seigneur envoie son prophète. C'est un élément important, de considérer que dans ce cas de figure, le Seigneur intervient, parce que le droit d'un subalterne a été bafoué.

Le récit commence de façon neutre, avec sobriété. Du point de vue narratif, Natan excelle à susciter chez David une sympathie pour le pauvre, et à souligner le caractère odieux du vol. Il continue en expliquant que la brebis est petite, qu'elle est le seul bien du pauvre ; elle a été achetée, tandis que le riche possède petit et gros bétail en très grande abondance. Plus

encore, la brebis partage avec son maître une intimité qui suscite l'émotion, et qui laisse entrevoir une relation d'affection, plus que de propriété. Le récit est nourri de détails sur la proximité du pauvre et de sa brebis : « elle grandissait avec lui et avec ses enfants. » (v. 3) La brebis, de ce fait, représente pour lui une valeur affective inestimable. Le récit se termine par le vol de la brebis du pauvre par le riche. Cette finale provoque la colère du roi : il est scandalisé par le comportement du riche ; son cas, qui est un cas de vol, est aggravé par la condition de la victime. Nous voyons ici que contrairement au principe de l'impartialité énoncé plus haut, le roi semble tenir compte de la condition du pauvre. Sans doute, si le riche avait volé un autre riche, il aurait réagi sans colère en commandant le dédommagement prévu. Mais la grande colère du roi le conduit à rendre un jugement extrêmement sévère : « l'homme qui a fait cela est passible de mort ! » Un tel jugement ne se justifie pas dans le droit d'Israël. Certes, voler une tête de bétail et l'abattre est une circonstance aggravante par rapport au vol simple.[136] Adrian Schenker explique la différence de peine par l'intention du voleur ; si l'on retrouve la bête vivante, cela suppose que le voleur n'a pas organisé préalablement l'utilisation du bien volé. Il ne s'est pas préoccupé de faire disparaître l'objet du délit. Il a plutôt profité d'une opportunité pour s'emparer du bien d'autrui. Ce cas est moins grave que s'il y a préméditation. Si le voleur prépare son coup à l'avance, il peut organiser l'abattage et la vente avant même le vol. Cela permet de faire disparaître le bétail et ainsi toute trace du délit.[137]

Le riche ne se soucie en aucune manière de ce rapport particulier entre le pauvre et son agnelle. Il veut se montrer bon hôte, et respecter les règles de l'hospitalité. Son acte est inqualifiable si l'on tient compte du contexte et de tous les détails du récit. Il se montre accueillant et généreux vis-à-vis de son visiteur, mais les moyens qu'il emploie violent les principes les plus élémentaires de la justice.

Ce discours peut s'interpréter de deux manières différentes ; on peut y voir une fiction, une parabole inventée par Natan faire apparaître le culpabiblité du roi. Mais on peut aussi comprendre ce récit comme un cas de justice, dans lequel le roi est amené à se prononcer et à édicter une sentence. Examinons successivement les arguments en faveur de chaque interprétation.

---

[136] La peine pour un vol simple est une compensation à 200 % ; cf. Ex 22,3. Pour un vol avec abattage ou revente, la compensation est portée à 400 ou 500 % ; cf. Ex 21,37. Cf. A. PHILLIPS, *Essays on Biblical Law* (JSOTS 344, 2002), p. 232-234.

[137] Cf. A. SCHENKER, « La différence des peines pour les vols de bétail selon le Code de l'Alliance (Ex 21,37 et XXII,3) », *RB* 107 (2000), p. 18-23.

Certains auteurs voient dans ce récit une histoire fictive. C'est le cas d'André Wénin ; il se base sur plusieurs éléments.

- Tout d'abord, il estime que l'on peut reconnaître un récit fiction dans l'exagération de l'écart entre la richesse et la pauvreté des deux hommes.[138] Nous avons un cas extrême de richesse qui côtoie une indigence des plus misérables. Ce récit ressemble à un cas d'école.

- Comment alors expliquer la colère de David ? Celle-ci se comprendrait par le fait que l'histoire racontée se colore progressivement d'éléments qui en accentuent le réalisme. Le roi se laisserait en quelque sorte prendre au jeu, oubliant que le prophète est en train de lui raconter une parabole.

- L'anonymat des personnages : « il y avait deux hommes » et du lieu « dans une même ville » (2 S 12,1) fait penser à une histoire fictive.

Cependant, le prophète pourrait aussi s'adresser au roi en lui rapportant un cas de justice. Il pourrait fort bien rapporter des éléments objectifs, sans qu'il soit nécessaire de fournir tous les détails sur l'identité des personnages, et la localité du délit. Il s'agirait d'une plainte contre « x ». Plusieurs arguments peuvent appuyer cette thèse.

- Le contexte s'apparente à un procès, dans lequel le prophète joue le rôle d'un intermédiaire. Nous avons un autre exemple dans le Premier Livre des Rois, où un prophète va trouver le roi Achab, et lui fait un reproche en lui soumettant un cas de justice ; le roi répond : « voilà ton jugement », tandis que le prophète, dévoilant son identité retourne ce jugement contre le roi, en dénonçant sa faute (1 R 20,38-43).

- Le rôle du prophète est d'être porte-parole. En cas d'injustice, il serait risqué pour un pauvre d'aller trouver lui-même le roi pour porter plainte. Un pauvre ne peut pas prendre ce risque. En effet, le roi peut être de connivence avec le riche, le puissant. C'est justement le rôle du prophète que de se faire l'avocat du pauvre.

- La colère de David se comprend mieux si le récit n'est pas fictif. Le roi est scandalisé par l'injustice du riche ; il prononce immédiatement un verdict que Natan devra faire exécuter.

- Il y a aussi des arguments de critique textuelle. Plusieurs témoins anciens comportent une différence au verset 1, juste avant le récit de Natan : la recension lucianique de la Septante, ainsi que plusieurs manuscrits de la Vulgate et la Vetus Latina ont « Il entra chez lui et lui dit : rends moi justice

---

[138] Cf. A. WÉNIN, « David et l'histoire de Natan (2 Samuel 12,1-7), ou : le lecteur et la fiction prophétique du récit biblique », in D. MARGUERAT éd., *La Bible en récit ; l'exégèse à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible 48, Genève 2003), p. 159.

de ce cas. »[139] Selon cette leçon, Natan interpelle explicitement David comme un juge auquel il demande de se prononcer. [140]

- L'expression חַי־יְהוָה ne s'emploie pas à la légère. Dans les Livres de Samuel, il s'agit d'une expression toujours employée lorsqu'il y va de la vie ou de la mort de quelqu'un. Cette expression intervient lorsque l'on prête serment, au sujet de quelque chose de grave.[141]

- Enfin, on pourrait s'attendre à ce qu'une histoire fictive soit précédée par une mention spécifique destinée au lecteur. C'est le cas le plus souvent lorsque, dans le Nouveau Testament, un enseignement est donné au moyen d'une parabole (cf. Mt 13,18 ; 21,33 ; 24,32...) Il est précisé qu'il s'agit d'une parabole, et l'on établit une comparaison entre les éléments fictifs du récit et la réalité.[142]

Le récit, lorsqu'il est considéré comme un cas de justice, nous paraît plus riche d'enseignements ; en particulier, on peut discerner dans le vol commis à l'encontre du pauvre, une offense qui dépasse la simple justice civile, et qui atteint Dieu lui-même. S'il est vrai que le Seigneur est le *gō'ēl* du pauvre[143], et qu'il se trouve atteint lorsque le pauvre est opprimé, on comprend mieux d'une part le verdict du roi, et d'autre part, son emportement.

La colère de David peut se comprendre par le fait que le Seigneur a été lui-même outragé, selon le Pr 14,31.[144] L'outrage à l'encontre du Créateur se communique en quelque sorte au roi David, qui est l'oint du Seigneur. Fokkelman suggère que la colère du roi dans le récit de Natan manifesterait un obscur désir de se réhabiliter, en proclamant haut et fort une règle que lui-même ne sut pas appliquer jadis. L'extrême de son injustice passée se manifesterait à présent par un emportement tout aussi extrême, mais en sens

---

139 Pour LXX^{luc}: « αναγγελον δη μοι την κρισιν ταυτην. » Pour Vg^{mss} et VL : « Responde mihi judicium. » Cf. A. E. BROOKE, N. MCLEAN, H. THACKERAY, *The Old Testament in Greek*, II/I (Cambridge 1927), p. 140.

140 Cf. P. K. MCCARTER qui retient cette leçon ; il propose de traduire ainsi : « Pass judgment on this case for me. » Cf. *II Samuel* (Ab 9, Garden City 1984), p. 292.

141 Cette expression est surtout présente dans 1 & 2 S (16 fois) et 1 & 2 R (14 fois). On la trouve aussi en Jr (8 fois). Dans les deux Livres de Samuel, cette expression est le plus souvent sur les lèvres de David (8 fois). Il s'agit à chaque fois d'un serment, sauf en 2 S 22,47, dans le psaume de David, où le roi emploie cette expression pour louer le Seigneur.

142 Par exemple en Mt 13,31 : « Il leur proposa une autre parabole : 'Le Royaume des cieux est comparable à un grain de moutarde qu'un homme prend et sème dans son champ'. »

143 Cf. supra p. 107 et s.

144 « Celui qui opprime un pauvre outrage son Créateur. » Cf. infra p. 169 et s.

inverse.[145] Il y aurait là un manque d'équilibre et de sobriété, que Fokkelman attribue à sa conscience blessée.

Cette appréciation ne nous paraît pas satisfaisante. On peut voir plutôt dans la colère du roi une réaction légitime devant un acte particulièrement inique, touchant à l'impiété. Le droit du pauvre est sacré ; Dieu lui-même a été offensé. David se fait le garant du droit de Dieu, qui est le protecteur, le père des pauvres.[146]

La condamnation à mort ne saurait se justifier par le vol et l'abattage de la brebis. Elle peut se comprendre par la parole de Natan au verset 3 : « c'était comme sa fille ». La justice serait alors rendue par l'exécution du meurtrier.[147]

Le faible est vulnérable ; dépourvu de défenseur, il est exposé à toutes les convoitises, et aux mauvais agissements des puissants. Pour autant, il peut compter sur la fidélité du Seigneur, qui se fait le défenseur de celui qui n'a pas de soutien humain.

c. Dieu, législateur, favorable aux plus petits

Le Seigneur est l'auteur du droit d'Israël. Il donna les Tables de la Loi à Moïse, et il est aussi reconnu comme l'inspirateur de toutes les règles juridiques de son peuple.[148] Un principe récurrent est celui de la défense du pauvre, en tant qu'il est faible. Ce principe s'étend même aux créatures non humaines, aux petits animaux que la faiblesse rend vulnérables, exposés au danger.

- Dieu seul soutient la cause des humiliés

Durant le règne de Yoyaqîm,[149] Jérémie dénonce avec fermeté les prétentions luxueuses du roi, et ses mauvais agissements ; il prononce un oracle dans

[145] Cf. J. P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Book of Samuel*, T. I (SSN 20, Assen 1981), p. 76-77.

[146] Sur la paternité de Dieu pour les pauvres, cf. infra p. 199 et s.

[147] L'homicide est puni de mort par le Code de l'Alliance. Cf. Ex 21,12.

[148] C'est le cas pour le Décalogue (Ex 20,1-17), pour les prescriptions d'Ex 34,10-26, pour le Code de l'Alliance (Ex 20,22 - 23,33), la loi sur les sacrifices (Lv 1 – 10), la loi de sainteté (Lv 17 – 26). Le Code deutéronomique (Dt 12 – 28) ne se présente pas explicitement comme une parole de YHWH, mais il correspond bien à un 'ordre du Seigneur' : « YHWH ton Dieu t'ordonne aujourd'hui de pratiquer ces lois et coutumes. » Cf. Dt 26,16.

[149] Yoyaqîm, roi de Juda, a régné de 609 à 598.

lequel il rappelle, comme pour mieux souligner l'injustice du roi, le comportement de son père :

« Ton père n'a-t-il pas mangé, bu, défendu le droit et la justice,
et il a connu le bonheur ! (אָז טוֹב לוֹ)
Il a pris en main la cause de l'humilié et du pauvre,
et c'était le bonheur ! (אָז טוֹב)
Me connaître, n'est-ce pas cela ? - Oracle de YHWH. » (Jr 22,15b-16 ; cf. Jr 22,3)

Jérémie souligne ainsi le devoir primordial du roi, qui est de défendre le droit et la justice, spécialement en faveur de ceux qui sont davantage exposés à l'iniquité. Le 'bonheur' est associé ici à la pratique du droit ; nous noterons la construction parallèle des versets 15 et 16 : elle souligne l'identification entre le droit et la justice d'une part, et la cause de l'humble et du pauvre, d'autre part.

Cette justice s'enracine dans une connaissance de Dieu. Connaître Dieu, c'est pratiquer la même justice que lui, avec les mêmes préférences, les mêmes principes. Ce comportement est à la source d'une bénédiction : le bonheur, le fait que tout aille bien (אָז טוֹב). Le droit selon l'écrivain sacré, et ici en particulier dans les oracles prophétiques, représente une pensée de Dieu, qui se base sur des préférences et des critères de justice.

Le droit social d'Israël se traduit par un certain nombre de règles favorables aux pauvres. Sans entrer dans le détail de ces principes, nous mentionnerons seulement quelques pratiques, comme l'abandon des glanures (cf. Ex 23,11 ; Lv 19,10 ; Dt 24,19-20), l'interdiction de l'usure (cf. Ex 22,24 ; Lv 25,36), une certaine humanité dans la loi sur les gages (cf. Ex 22,25-26 ; Dt 24,12-13.17), dans le travail ; il est défendu d'exploiter, ou de maltraiter un pauvre (cf. Ex 22,21-22) ; ses droits doivent être respectés (cf. Dt 24,17 ; Pr 22,22).

Ces règles semblent traduire une prédilection divine pour les faibles, les opprimés. Mais dans quel degré de détail s'effectue cette protection ? Va-t-elle se manifester même pour les plus petits des êtres créés ? Embrasse-t-elle tous les vivants ou seulement les hommes ?

- Le Seigneur protège même les animaux

Dans l'Écriture, ce qui est dit des animaux permet d'établir un raisonnement a fortiori (cf. Lc 12,24). C'est l'optique que nous désirons développer ici. Si le Seigneur s'intéresse aux animaux, combien plus il s'occupera des hommes qui crient vers lui.

Notons que la transcendance de Dieu se manifeste parfois par une connaissance détaillée et quasi « encyclopédique » de tous les vivants. Dans ce monde créé, les souverains connaissent leur territoire de façon globale ; ils sont informés des problèmes majeurs, des événements principaux, et il est exceptionnel qu'ils connaissent par leur nom chacun de leurs subordonnés. Il n'en est pas de même pour Dieu. Rien n'échappe à sa connaissance ; aucun des humains, et même aucun animal n'est ignoré de Dieu, du plus grand au plus petit. Dans le Livre de Job, le Seigneur évoque en quelques versets sa connaissance parfaite de toute la nature ; cette connaissance est un indice de sa grandeur, de sa transcendance :

> « Sais-tu le temps où enfantent les bouquetins ?
> As-tu observé les biches en travail ? » (Jb 39,1)

La connaissance de Dieu est d'autant plus étendue et clairvoyante qu'elle perce même les secrets de la reproduction ; les bouquetins sont des animaux difficiles à approcher, dont les hommes ignorent tout des principes de gestation. La biche, le cheval, l'autruche, le faucon sont des animaux tous très différents. Ils expriment une immensité d'êtres vivants, petits et grands, en incluant même les animaux sauvages.

Dieu ne se limite pas à connaître. Il vient au secours des plus petits et des plus faibles ; exemplaire à ce titre est l'intervention du Très-Haut pour les petits à peine nés. L'intervention de Dieu se mesure de deux façons :

- en premier lieu, par des lois de protection ;
- ensuite, par des interventions directes, de nature providentielle.

Le premier mode de protection trouve une illustration dans le Livre du Deutéronome, qui recommande de ne pas prendre l'oiseau qui couve, en même temps que les œufs.[150]

On pourrait s'étonner d'une telle loi. Que signifie-t-elle exactement ? Pourquoi Dieu descend-il jusqu'à ce degré de détail ? Voici un exemple éloquent d'entorse au principe évoqué plus haut : « De minimis non curat praetor ». Est-ce dans le but d'humaniser les hommes, en les rendant attentifs non seulement aux animaux, mais encore aux œufs, non encore éclos ? Nous pensons que ces lois ont plus qu'un caractère pédagogique, et qu'elles dépassent le seul objectif 'humanitaire'. Elles révèlent un trait important de la grandeur de Dieu, qui ne renonce jamais à protéger les plus faibles. Pourquoi Dieu s'occupe-t-il de tout cela ? Plus qu'une pédagogie à fins humanitaires, il s'agit de l'expression d'une grandeur inouïe, indépassable.

---

[150] Dt 22,6-7 ; cf. A. SCHENKER, *La Loi de l'Ancien Testament*, p. 22-23.

La loi de sainteté énonce elle-aussi une règle de protection notable :

« Après leur naissance, un veau, un agneau ou un chevreau resteront sept jours avec leur mère ; à partir du huitième jour, ils seront agréés si on les présente comme mets consumés pour YHWH.(Lv 22,27) Mais n'égorgez pas le même jour une bête, vache, brebis ou chèvre, et son petit. » (Lv 22,28)

Là encore, le sens d'une telle règle peut paraître obscur et caché ; à quoi bon laisser le petit avec sa mère durant sept jours ? Cette règle rend manifeste une sollicitude du Seigneur pour les petits, et pour ceux qui sont sans défense et exposés au danger. C'est surtout vers les petits ou leur mère que le Seigneur porte son attention. Il nourrit les petits de la lionne (Jb 38,38) et du corbeau (Jb 38,41 ; cf. aussi Ps 147,9).

Le lien entre la puissance du Seigneur et sa sollicitude bienveillante est spécialement mis en valeur par le prophète Isaïe : « Voici le Seigneur YHWH ! Avec vigueur il vient, et son bras lui assurera la souveraineté ; voici avec lui son salaire, et devant lui sa récompense. (...) Comme un berger il fait paître son troupeau, de son bras il rassemble ; il porte sur son sein les agnelets, procure de la fraîcheur aux brebis qui allaitent. » (Is 40,10-11b) Le prophète souligne tout autant la puissance de Dieu, sa souveraineté, que son attention aux petits et aux faibles du troupeau.

Dans une ligne voisine, mais avec une insistance plus grande sur le thème des mauvais bergers, Ézéchiel présente l'intervention du Seigneur comme le substitut à un manquement : « Vous n'avez pas fortifié les bêtes débiles, vous n'avez pas guéri la malade, vous n'avez pas fait de bandage à celle qui avait une patte cassée, vous n'avez pas ramené celle qui s'écartait, vous n'avez pas recherché celle qui était perdue, mais vous avez exercé votre autorité par la violence et l'oppression. » (Ez 34,4)

« Moi-même je ferai paître mon troupeau, moi-même le ferai coucher - oracle du Seigneur YHWH. La bête perdue, je la chercherai ; celle qui se sera écartée, je la ferai revenir ; celle qui aura une patte cassée, je lui ferai un bandage ; la malade, je la fortifierai. Mais la bête grasse, la bête forte, je la supprimerai (אַשְׁמִיד)[151]; je ferai paître mon troupeau selon le droit. » (Ez 34,15-16)

Le verset 16 soulève une difficulté de traduction ; que signifie cette élimination des bêtes fortes ? Si le berger est attentif aux bêtes chétives, il paraîtrait normal qu'il préserve celles qui sont saines. Cette leçon est difficile, et elle n'est pas attestée par la Peshitta, la Septante ni la Vulgate. En grec, nous avons : φυλάξω, et en latin, '*custodiam*' : je garderai, je surveillerai. Une telle leçon convient mieux à un berger, dont le rôle est de

---

[151] Il s'agit du verbe שמד au *hif'il*, qui signifie détruire, exterminer.

garder le troupeau.[152] La *Bible de Jérusalem* suit la Septante. La *TOB* suit le texte massorétique, ainsi que la traduction de *Louis Segond*, la *New American Standard Bible*, la *King James Version*.

Dominique Barthélemy considère qu'il y a davantage d'arguments en faveur de la *lectio difficilior* (שׁמר).[153] D'une part, elle correspond mieux avec la finale du verset : « je ferai paître mon troupeau selon le droit. » On peut considérer qu'il s'agit d'un contexte de jugement, comme cela semble confirmé par les versets suivants.[154] D'autre part, le critère du jugement n'étant pas précisé par la suite, le verset 16 est le seul qui permette de comprendre le procédé par lequel le berger juge « entre les brebis et les brebis. » (Ez 34,22)

Doit-on considérer que le rôle d'un bon berger est de pratiquer la justice ? Il s'agirait d'une justice particulière, favorable aux faibles, aux chétifs, et qui serait rendue au détriment des forts, des bien portants. Mais comment rendre la justice envers des animaux dont le comportement est guidé par l'instinct ? Cela pose un problème d'interprétation du texte. Au début du chapitre, il s'agit bien des רֹעֵי־יִשְׂרָאֵל, les pasteurs d'Israël (Ez 34,2), et les mauvais bergers désignent ces juges iniques, qui se paissent eux-mêmes, sans paître le « troupeau » (v. 8). Si Israël est le troupeau (cf. Ez 34,31), on comprendra mieux l'application d'un jugement qui procède par l'élimination ou la restauration. Dominique Barthélemy souligne le parallèle avec Mi 5,5, dans lequel les bergers du Seigneur paissent les hommes par l'épée, et Mt 25,31-46 où le Fils de l'homme sépare le 'troupeau' en deux catégories.[155]

La leçon de l'hébreu peut aussi se comprendre, non comme la menace d'une destruction, mais comme l'évocation de la puissance de Dieu qui est capable de relever et d'abaisser, de donner la vie et de la reprendre. Le thème de la tendresse de Dieu qui soigne les brebis chétives serait associé à celui de la force, de la transcendance. On comprendrait ainsi la présence de ce thème menaçant, et le fait qu'il ne soit pas préparé par ce qui précède ; ce thème serait à rapprocher du cantique d'Anne (1 S 2,1-10) et du Magnificat (Lc 1,46-55).

---

[152] On notera que le verbe שׁמר est employé habituellement dans le sens de garder, observer. Cf. par exemple Gn 30,31 ; 1 S 17,20, Jr 31,10.

[153] Cf. D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, T. III (OBO 50/3 Fribourg - Göttingen 1992), p. 280-281.

[154] Le thème du berger qui juge est repris plusieurs fois dans le même chapitre. Cf. v. 17, 20 & 22.

[155] Cf. D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, T. III, p. 281.

Cette alternance entre ce que les mauvais bergers ont fait (ou n'ont pas fait) et ce que Dieu fera, se trouve une seconde fois dans le texte,[156] pour souligner la même idée. Tout se passe comme si les fautes d'omission, ou de négligence commises contre les plus petits provoquaient l'intervention de Dieu. Aux yeux de Dieu, c'est le plus petit qui est le plus important.

Dieu se porte au secours des pauvres, en employant des moyens divers ; il se manifeste d'abord comme législateur, en tant qu'il inspire le droit d'Israël. Il peut aussi donner mission à ses anges de veiller sur ses protégés.

2. La protection des anges

Il semble qu'à plusieurs reprises, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, il soit fait allusion à la puissance d'intercession des anges. Les pauvres auraient-ils un privilège, celui de bénéficier au ciel d'un pouvoir d'intercession plus fort que les puissants ?

a. Les petits et leurs anges selon Mt 18,10

Il nous semble possible d'interpréter en ce sens l'avertissement de Jésus, en Mt 18,10 : « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits ; **car** je vous le dis, leurs anges aux cieux voient constamment la face de mon Père qui est aux cieux. »
Qui sont ces μικροί dont parle Matthieu ? S'agit-il des petits enfants, ou bien doit-on comprendre ce terme dans un sens sociologique ?[157] Plus haut, au verset 5, il s'agit, semble-t-il, des enfants (παιδίον). Mais ensuite, le discours sur le scandale porte sur les μικροί.[158] Ce terme pourrait fort bien désigner des sympathisants de Jésus, qui se sont mis à sa suite. Ils semblent constituer un groupe dans l'Évangile de Matthieu.[159] Il s'agit, selon Viviano, de gens non instruits, analphabètes, susceptibles de se fourvoyer, et faciles à duper.[160] Ils font partie de ceux qui suivent le Christ, mais sont à distinguer

---

[156] Ez 34,21 : « Parce que vous avez bousculé du flanc et de l'épaule, et parce que vous avez donné des coups de cornes à toutes celles qui étaient malades… » ; Ez 34,22 : « je viendrai au secours de mes bêtes et elles ne seront plus au pillage. »

[157] J. HÉRING interprète le μικροί de Mt 18,10 dans le sens des petits enfants. Il y voit un argument en faveur du pédobaptisme. Cf. J. HÉRING, « Un texte oublié : Matthieu 18,10 », in *Aux sources de la tradition chrétienne ; Mélanges offerts à M. Maurice Goguel* (Neuchâtel - Paris 1950), p. 95-102.

[158] Cf. Mt 18,6.10.14.

[159] Cf. Mt 10,42 ; 18,6.10.14.

[160] Cf. B. VIVIANO, « The Parable of the Lost Sheep (18:10-14) » in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs

des douze qui ont observé la radicalité de l'appel évangélique, et se sont mis à l'école du Maître. Les petits sont en position de faiblesse devant les lettrés ; ils ne peuvent rivaliser avec les membres qui appartiennent à un parti, ni avec les scribes qui connaissent les Écritures. Les juifs instruits pouvaient être tentés de se considérer comme supérieurs, et entretenir une certaine fierté en raison de leur savoir.[161] Cela pouvait susciter un sentiment de mépris vis-à-vis des illettrés, des petits.

Ce verset est à prendre au sens fort si l'on tient compte des expressions employées :

- le verbe mépriser (καταφρονέω) ne se borne pas à un sentiment intérieur de suffisance et de dérision. Il s'agit plus exactement d'une attitude visible et blessante[162] ;

- l'expression « leurs anges dans les cieux » évoque une intercession auprès du Père. On notera l'insistance sur les cieux ; ces anges ne semblent pas intervenir sur terre mais dans le ciel ;

- se tenir devant la face de Dieu est un privilège rare, qui semble par ailleurs réservé aux archanges.[163] On sait que dans le Livre d'Isaïe, les séraphins se couvrent la face avec leurs ailes (Is 6,2). Le « car je vous le dis » (λέγω γὰρ ὑμῖν) exprime à la fois un lien logique et une insistance du Maître. Ce lien entre l'avertissement de ne pas mépriser et la position des anges dans le ciel laisse deviner que ces anges sont puissants et capables de protéger les petits.

Comment comprendre cette proximité des anges avec le Père ? S'agit-il d'une attitude de type utilitaire, ou servile, pour mieux recueillir les commandements du Maître et obéir sans retard ? Ou bien cette expression évoque-t-elle un protocole de cour, par lequel l'accès devant le roi est réservé aux dignitaires ? On peut comprendre que ces anges ont un accès

---

1990), p. 661. B. VIVIANO note qu'en Mt 10,40-42, nous avons une description des différents groupes composant la communauté chrétienne. Cf. note g in *BJ*, p. 1695. G. BARTH soutient également que les μικροί dans l'Évangile de Matthieu désignent un groupe de fidèles. Cf. G. BARTH "On the essence of being a disciple" in G. BORNKAMM, G. BARTH, H. J. HELD, *Tradition and interpretation in Matthew* (NTL, Philadelphia 1963), p. 122.

[161] C'est ainsi que Paul fait son propre éloge, devant les juifs de Jérusalem ; cf. Ac 22,3. Cf. aussi Ph 3,5.6.

[162] Cf. 1 Tm 4,12 a : « Que personne ne **méprise** ton jeune âge. » Matthieu emploie également ce verbe à propos de l'impossibilité de servir deux maîtres : « il s'attachera à l'un et méprisera l'autre » ; Mt 6,24 // Lc 16,13. Cf. P. BONNARD, *L'Évangile selon saint Matthieu* (CNT 1, Genève 1982) 2ème éd., p. 271.

[163] Cf. Lc 1,19 au sujet de Gabriel. Cf. aussi Tb 12,15, où seuls sept anges semblent autorisés à se tenir devant la gloire du Seigneur.

tout particulier auprès du Père, ce qui renforce leur pouvoir d'intercession. Ainsi dans la cour des rois, les personnages sont d'autant plus importants qu'ils ont accès plus directement au monarque (cf. 2 S 14,24 ; 2 R 25,19). Pour honorer quelqu'un, qu'il soit visiteur, ou bien qu'il soit un membre éminent de la cour, on l'invitera à s'avancer plus près du trône. Se tenir en présence de quelqu'un implique l'idée de dignité, de place d'honneur. Nous en avons une illustration à propos de la reine Esther, qui tremble à l'idée de comparaître devant le roi (Est 4,17).

Cet accès se manifeste de deux façons : la proximité par rapport au trône et la fréquence des relations. En Mt 18,10, ces deux aspects sont présents : les anges voient en permanence la Face du Père. La *TOB* préfère traduire ainsi : « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits, car, je vous le dis, aux cieux leurs anges se tiennent sans cesse en présence de mon Père qui est aux cieux. »

Il reste à s'interroger sur la nature de ces anges. Pour les Juifs,[164] à quelle réalité renvoie l'idée d'une protection angélique ? Il nous semble utile de développer deux aspects qui semblent présents dans ce verset de Matthieu. D'une part, l'idée d'ange gardien ; d'autre part le concept d'ange de la Face.

b. Les anges gardiens

- Dans l'Ancien Testament

Dans l'Ancien Testament, les anges gardiens semblent d'abord avoir joué un rôle de protecteurs pour les nations. Dans le Livre de l'Exode il est fait mention à plusieurs reprises de l'ange de YHWH, מַלְאַךְ יְהוָה (cf. Ex 3,2 ; cf. aussi Nb 22,22-27.31 et s), ou l'ange de Dieu, מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים (cf. Ex 23,20) ; c'est lui qui protège le peuple d'Israël contre les attaques des

---

164 On trouve aussi ces croyances dans les milieux païens ; par exemple le δαίμων des grecs désigne des êtres que leurs pouvoirs spéciaux plaçaient entre les humains et les dieux. Ces êtres avaient aussi bien la capacité d'améliorer la vie des gens que d'exécuter le châtiment voulu par les dieux. Cf. *DNP*, T. 3, Col 261 – 264. PLATON a spécialement développé le thème du δαίμων ; cf. *Phédon*, in *Œuvres complètes*, T. IV$_1$ (UF, Paris 1983), 107$_d$ et 108$_a$, p. 92 et 93 ; *Le Banquet*, ibid. T. IV$_2$ (UF, Paris 1992), 202$_d$ p. 53. Cf. aussi HÉSIODE, qui mentionne la présence des 'immortels', surveillants des mortels, in *Les travaux et les jours* (UF, Paris 1982) 11ème éd., p. 95. Chez les Romains, le 'génie' accompagne toute l'existence humaine : il préside à la génération, et il maintient chacun dans son individualité propre. Cf. J. A. HILD, art. « Genius » in C. DAREMBERG et E. SAGLIO, *DAGR*, T. II$_2$, p. 1488 et s.; cf. W.-A. MAHARAM, art. « Genius » in *DNP* T. 4, Col 915 – 917.

Égyptiens,[165] qui mène le peuple à travers le désert, depuis l'Horeb jusqu'à la terre promise (cf. Ex 23,20-23 ; 33,2 ; Nb 20,16). Dans le Livre de Daniel, le roi Nabuchodonosor voit distinctement l'ange que le Seigneur a envoyé pour protéger les jeunes gens des flammes de la fournaise (Dn 3,25.49). Plus loin (Dn 10,13) il est question du combat de Michel, l'ange gardien d'Israël, l'un des premiers 'princes', contre le 'prince' du Royaume de Perse.[166]

Dans d'autres passages de l'Ancien Testament, des anges protecteurs se manifestent, mais toujours en vue d'une mission ; dans le Livre de la Genèse, lorsqu'Abraham convoque son plus ancien serviteur et l'envoie chercher une épouse pour Isaac, il le rassure en disant : « C'est lui (le Seigneur) qui enverra son ange devant toi. » (Gn 24,7 ; cf. Gn 24,40) Dans le Livre de Tobit, l'ange semble jouer un rôle de guide et même de pharmacien (Tb 5,4 ; 6,4 et s). La position de l'ange, ici, n'est pas la même qu'en Mt 18,10 ; comme en Gn 24,7, l'ange se situe sur la terre, et il marche devant. Mentionnons aussi dans le Livre de l'Exode, l'ange qui précède Moïse (Ex 23,20.23). Il s'agit bien d'un ange gardien ; il reçoit pour mission de garder[167] Moïse, et de le conduire jusqu'en terre promise.

Il semble que ces anges reçoivent comme mission de prévenir tout danger, et d'écarter les obstacles ; ainsi, dans le psaume 91, c'est Dieu qui donne ordre à ses anges de porter celui qui pourrait tomber,[168] c'est-à-dire de le protéger, de le sauvegarder.

Ainsi, l'ange protecteur semble le plus souvent attribué à un peuple ; sa mission revêt un caractère national. Lorsqu'il est affecté à une personne, c'est en vue d'une mission particulière, qui a rapport au salut du peuple tout entier. En Mt 18,10, il y a quelque chose de nouveau et spécifique. Matthieu semble individualiser l'idée ancienne d'ange national.[169] La mention des anges est ici indépendante d'une quelconque mission ; les pauvres ne sont pas envoyés comme l'est Moïse. Ils sont simplement protégés par des anges qui sont dans les cieux.[170]

---

165 Cf. Ex 14,19 ; cf. aussi Ps 34,8. Cf. I. LANDMAN, *The Universal Jewish Encyclopedia*, T. I (New York 1948), p. 305.

166 Cf. aussi Dn 10,20-21.

167 Le verbe שׁמר, ici employé au *qal* infinitif construit, signifie bien le fait de garder, parfois d'observer (re)garder.

168 Cf. Ps 91,11. Nous retrouvons le même verbe que dans Ex 23,20, à la même forme : לִשְׁמָרְךָ

169 Cf. B. VIVIANO, « The Parable of the Lost Sheep » p. 661, in W. D. DAVIES, D. C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew*, T. II (ICC, Edinburgh 1991), p. 770.

170 Dans le Nouveau Testament, une autre mention d'ange gardien personnel est à mentionner en Ac 12,15, à propos de Pierre. Cependant, Mt 18,10 semble être la seule référence qui reconnaisse une protection angélique particulière en faveur des petits. Cf.

- Dans la littérature intertestamentaire

Il peut être éclairant de considérer également la théologie des anges gardiens, telle qu'elle s'est développée dans le judaïsme, durant la période intertestamentaire.

La théologie des anges semble en effet spécialement prolifique. Si l'on s'en tient seulement à la littérature grecque, la concordance signale plus de 300 occurrences du terme ἄγγελος.[171] Intéressons nous seulement à la mention des anges en tant qu'ils remplissent un office de gardien.

Dans le Livre des Antiquités Bibliques,[172] David adresse au Seigneur un psaume dans lequel il rend grâce pour la protection des gardiens : « À ses anges il m'a confié et à ses gardes pour qu'ils me gardent, alors que mes frères me jalousaient… »[173] Le même Livre mentionne à d'autres endroits le rôle des anges, selon une théologie proche du psaume 91 : « j'ai mis des anges sous leurs pieds,… »[174] Le Livre des Jubilés[175] mentionne l'ange gardien de Jacob, plus grand, plus fort, plus glorieux, plus honorable que celui d'Esaü.[176]

Le premier Livre d'Hénoch traite largement des anges, qu'il s'agisse de la première section du Livre (chapitres 6 à 36), que l'on intitule souvent le

J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, T. II (HThKNT 1, Freiburg - Basel - Wien 1988), p. 131-132.

171 Cf. A.-M. DENIS, *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament* (Louvain-la-Neuve 1987), p. 96 s.

172 Le Livre des Antiquités Bibliques (LAB) est habituellement considéré comme antérieur à la première guerre juive et à la destruction du Temple (70 ap. J.-C.). Un détail indiquerait une date plus ancienne ; le nom de l'ennemi de Jephté : Gétal (LAB 39,8-9), que A.-M. DENIS situe entre 134 et 80 av. J.-C. Comme ce personnage est peu connu par ailleurs, il ne doit pas être très antérieur au LAB. Probablement rédigé en hébreu ou en araméen, il fut traduit rapidement en grec ; il n'existe plus que dans une version latine du IIème ou du IIIème siècle de l'ère chrétienne. Cf. A.-M. DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique* (Turnhout 2000), p. 421.

173 « Angelis suis tradidit me et custodibus suis ut custodiant me. Quoniam fratres mei zelaverunt me… » Cf. LAB 59,4 édité par D. J. HARRINGTON et J. CAZEAUX (SC 229, Paris 1976), p. 364-365. Cf. aussi LAB 13,6 p. 134-135 ; 32,1-2 p. 244 – 245.

174 « Et subieci angelos sub pedibus eorum. » LAB 15,5, ed. HARRINGTON et CAZEAUX, p. 142-143.

175 La date de composition du Livre des Jubilés est discutée. Elle est en tous cas antérieure au manuscrit le plus ancien (4Q216) que la paléographie date d'environ 150 av. J.-C. Cf. A.-M. DENIS, *Introduction,* p. 367. DENIS suggère que ce Livre aurait été composé en rapport avec le règne d'Antiochus IV (175-163). Cf. A.-M. DENIS, ibid. p. 398.

176 Cf. Jubilés 35,17 in *Écrits Intertestamentaires (EI)*, sous la direction d'A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO (La Pléiade, Paris 1987), p. 771.

Livre des Veilleurs,[177] ou bien de la quatrième : l'Épître d'Hénoch ou parénèse. Nous laissons de côté pour l'instant le Livre des Veilleurs, qui contient un développement particulier sur une catégorie d'anges. Nous l'aborderons à propos des anges de la Face. Dans sa parénèse, Hénoch évoque les anges dans leur rôle de gardiens des hommes : c'est ainsi que le Seigneur « donnera à tous les justes et tous les saints une garde de saints anges, et ils seront préservés comme la prunelle de l'œil jusqu'à ce que cessent les maux et le péché. »[178]

Les Écrits de Qumran accordent également beaucoup d'importance aux anges, qui combattent pour défendre les hommes. Dans les Hymnes,[179] les anges exercent un ministère de protection ; ils sont appelés « héros puissants » גבורי כוח (cf. Ps 103,20) et, à la ligne 12, « esprits de sainteté » : ורוחות קודש. [180]

Le Rouleau de la guerre[181] illustre également le thème du secours 'militaire' provenant de la milice céleste : « Car Adonaï est saint, et le Roi de la Gloire est avec nous, accompagné des saints. Les puissances de l'armée des anges (ו[צבא מלאכים) sont parmi nos hommes recensés, et le Vaillant des combats est dans notre Congrégation, et l'armée de ses esprits accompagne nos pas. »[182]

---

[177] Notons que le terme de Vigilants n'apparaît pas avant le chapitre 6. Remarquons aussi que dans sa *Chronographie*, G. DE SYNCELLE (+ 805) citant largement Hénoch grec (ch. 1-36), fait précéder le chapitre 6 de la mention : « Du premier Livre d'Hénoch sur les Vigilants ». La deuxième section, le Livre des Paraboles, est plus récente, et n'aborde pas le thème des anges. Sur ce constat, DENIS considère que les chapitres 6 à 36 forment un ensemble. Cf. A.-M. DENIS, *Introduction*, p. 65.

[178] Cf. 1 Hen 100,5 *EI*, p. 613 ; nous disposons d'un fragment grec : καὶ τάξει φυλακὴν ἐπὶ πάντας τοὺς δικαίους καὶ ἁγίους τῶν ἁγίων ἀγγέλων... Cf. M. BLACK, *Apocalypsis Henochi Graece* (PVTG 3, Leiden 1970), p. 40.

[179] Le rouleau des Hymnes provient de la grotte I. Ils sont attribués au « Maître de Justice » dont le persécuteur serait Alexandre Jannée. Selon M. DELCOR, la composition pourrait être datée de l'an 100 av. J.-C. Cf. M. DELCOR, *Les hymnes de Qumran (Hodayot)* (Paris 1962), p. 38. Cf. Col 8,11-12, p. 204 ; cet hymne fait de nombreuses allusions au jardin d'Eden ; il est question des arbres de vie (8,6), et les anges sont armés d'un glaive de feu, comme les chérubins à l'entrée du jardin ; cf. Gn 3,24.

[180] 1QH 8,11-12 ; cf. M. DELCOR, *Les hymnes de Qumran,* p. 204. Cf. aussi 1QH 5,21 où les anges prennent le nom de héros merveilleux (גבורי פלא) ; cf. M. DELCOR, ibid. p. 162.

[181] Ce rouleau, découvert dans la grotte I, est daté du Ier s. av. J.-C. Cf. *EI,* p. 188.

[182] 1QM 12,8-9 ; traduction : A. DUPONT-SOMMER, *EI,* p. 213. Texte critique in Y. YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Oxford 1962), p. 316-317.

- Dans la littérature juive

Ce thème des anges gardiens a eu de l'influence par la suite, et se trouve rapporté dans des écrits plus tardifs ; ainsi, Philon d'Alexandrie mentionne les anges comme ayant une double mission : transmettre les ordres du Père à ses enfants, et faire office de médiation, de conciliation entre le ciel et la terre.[183] Flavius Josèphe, dans *La guerre juive*, souligne l'importance de la théologie des anges chez les Esséniens.[184]

Dans le *Targum Pseudo-Jonathan du Pentateuque*, on trouve aussi la mention d'anges qui sont affectés à la protection d'un personnage. C'est le cas dans le récit de la rencontre entre Jacob et Esaü (Gn 33,10), où Jacob s'exprime ainsi : « ...tu dois accepter mon présent de ma main, car c'est pour cela que j'ai vu ton visage et il me semble voir la face de ton ange (אפי מלאכא), ... »[185] L'expression « face de ton ange » appelle deux remarques :

- d'une part, elle évite de parler de vision face à face au sujet de Dieu ; la leçon du texte massorétique פְּנֵי אֱלֹהִים est bien une allusion à la rencontre de Jacob avec Dieu, en un lieu qu'il nomme précisément Penuel (Gn 32,31). Mais la littérature rabbinique évite soigneusement de parler de vision de Dieu face à face.[186]

- D'autre part, les rabbins ont traditionnellement interprété le combat de Jacob avec l'ange en considérant que ce dernier était le gardien d'Esaü.[187] Dans ce cas, le parallèle entre le fait de voir le visage d'Esaü ou bien la face de son ange prend tout son sens ; cela suggère une ressemblance entre Esaü et son ange gardien.

---

[183] Cf. PHILON D'ALEXANDRIE (20 av. J.-C. - 50 ap. J.-C.), *De Somniis*, in *Œuvres*, T. 19 (Paris 1962), I, § 141-142, p. 83. Cf. aussi *De Gigantibus*, ibid. T. 7-8 (Paris 1963), II § 6, p. 25. PHILON voit une confirmation de cette double mission dans le récit du songe de Jacob, où les anges montent et descendent ; cf. Gn 28,12.

[184] Cf. JOSEPHUS (ca. 38 - 100 ap. J.-C.), *The Jewish War*, II, 8, § 142 (London – Cambridge 1956), p. 377. Rapportant les serments que devaient respecter les nouveaux adeptes, F. JOSÈPHE mentionne l'obligation de conserver soigneusement les noms des anges.

[185] *Targum du Pentateuque*, édition de R. LE DÉAUT (SC 245, Paris 1978), p. 313 ; dans l'édition de M. MAHER : *Targum Pseudo-Jonathan ; Genesis* (TAB 1B, Collegeville 1992), p. 116.

[186] Par exemple, en Ex 3,6 : « et Moïse se cacha la face car il craignait de regarder (vers) Dieu » devient dans le Tg Onqelos : « et Moïse se cacha la face car il craignait de regarder (vers) la gloire de Dieu. » De même, en Ex 24,10 : « et ils virent le Dieu d'Israël » devient : « et ils virent la gloire du Dieu d'Israël. » Cf. B. GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Exodus* (TAB 7, Wilmington 1988), p. 7 & p. 72.

[187] C'est l'opinion de Rabbi HAMA BEN HANINA (IIIème s.). Cf. *Midrash Rabba* Gn 32,29 in H. FREEDMAN and M. SIMON, *Midrash Rabbah*, T. II (London, 3rd 1961), 78,3 p. 717.

Un autre exemple, qui souligne l'importance de ce thème dans la littérature rabbinique, est celui du Ps 55,19. Le *Midrash Tehillim* rapporte ce commentaire de Rabbi Josué ben Lévi : « il sauve en paix mon âme »[188] doit se comprendre ainsi : « Une image qui marche devant l'homme, et les hommes s'écrient en disant : Faites place à l'image de Dieu ! » L'image de Dieu, c'est cet ange qui passe devant pour frayer le chemin. On apprend par la suite que l'ange doit écarter les esprits malfaisants.[189]

La présence et l'intervention des anges sont bien attestées dans la littérature juive des premiers siècles.[190] Cependant, une question se pose : retrouve-t-on l'idée d'un pouvoir d'intercession plus grand en faveur des faibles ? Les anges semblent plutôt mentionnés dans des situations de danger ou de mort,[191] plutôt que dans des états de pauvreté. D'autre part, cette littérature souligne surtout le lien entre la fidélité à la *Tôrāh* et le secours des anges. Dans le *Midrash Tanḫuma*, les anges sont accordés comme une récompense à l'observation des commandements.[192] Dans le *Sifré sur les Nombres*,[193] les justes sont accompagnés à leur mort d'anges de la paix.[194] Lorsqu'un juste part en voyage, il est accompagné d'anges protecteurs : « Rabbi Eliezer fils de Rabbi Yosé le Galiléen (vers 150) a dit : si tu vois un

---

[188] פָּדָה בְשָׁלוֹם נַפְשִׁי ; Ps 55,19. Rabbi JOSUÉ BEN LÉVI appartient à la première génération des Amoraïm (Palestine, 219-279). Cf. J. BOWKER, *The Targums and rabbinic Literature* (Cambridge 1969), p. 369.

[189] Cf. A. WÜNSCHE, *Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen*, T. I (Trier 1892), Ps 55,19, p. 318-319. Cf. J. HÉRING, « Un texte oublié », p. 99.

[190] Cf. H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT 2, Tübingen 1951), p. 104-108.

[191] Le malade en danger de mort peut compter sur la puissance d'intercession des anges avocats : à partir de Jb 33,23, Rabbi ELIEZER BEN YOSÉ a dit : « Si 999 anges accusent et un seul défend, il sera délivré. » Cf. Talmud Shabbat 31b, in J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens* (Roma 1955), § 635 p. 154.

[192] Propos de Rabbi JIÇCHAQ (ca. 300) : « Si l'homme accomplit un commandement, alors on (Dieu) lui donne une ange ; si l'homme accomplit deux commandements, on lui donne deux anges ; s'il accomplit tous les commandements, on lui donne une multitude d'anges selon ce qui est écrit : il a pour toi donné ordre à ses anges de te garder en toutes tes voies (Ps 91,11). » Cf. *Midrash Tanḫuma*, 99a, cité in H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, T. I : *Das Evangelium nach Matthäus* (München 1961) 3. Aufl., à propos de Mt 18,10, p. 781-782. Le *Tanḫuma* est un Midrash homilétique sur tout le Pentateuque, qui nous est connu par plusieurs compilations. Cf. J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge 1969), p. 76-77.

[193] Les commentaires juridiques du Livre des Nombres et du Deutéronome sont appelés Sifré d'bé RAB parce qu'on les rattache à l'école de ce célèbre docteur babylonien (mort en 247). Cf. J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, p. 49.

[194] De façon parallèle, les impies sont accompagnés à leur mort d'anges du châtiment. Cf. Sifré sur les Nb 35,25 § 160, in J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, § 269 p. 60.

juste partir en voyage et que tu veuilles faire le même voyage, avance ou retarde de trois jours afin de partir avec lui, parce que les anges du service l'accompagnent, suivant Ps 91,11. »[195] La présence d'anges protecteurs se comprend dans le cas des voyages, toujours dangereux et risqués. Mais ici, la recommandation d'accompagner le juste prend surtout un sens moral ; fréquenter un juste, c'est se mettre sous la protection de bons anges ; fréquenter l'impie, c'est s'exposer à l'influence d'anges de Satan, le Midrash s'appuyant sur Ps 109,6.[196]

c. Les anges de la Face

Il nous semble que l'expression « en face du Père » ou se tenant devant « la Face du Père », évoque, lorsqu'il s'agit des anges, un sens assez particulier, plus précis que la simple notion d'ange gardien. N'y a-t-il pas là une allusion aux anges de la Face, expression qui recouvre un courant théologique ancien dans le judaïsme ? Nous trouvons l'expression dans le Livre des Jubilés ; les anges de la Face constituent une catégorie particulière d'anges, qui se distinguent des autres par leur proximité immédiate de Dieu. Cette proximité les rend capables de recevoir directement les paroles de Dieu, et de les donner aux hommes. L'auteur du Livre des Jubilés[197] ne fournit pas d'indication particulière sur cette catégorie d'anges ; il la suppose connue. Il tire probablement cette expression d'une exégèse d'autres passages bibliques, principalement du Pentateuque. L'expression « ange de la Face » apparaît au singulier dans le premier chapitre du Livre des Jubilés. Elle se trouve ensuite au pluriel.

L'ange de la Face, au singulier, joue un rôle primordial dans l'histoire d'Israël. C'est ainsi qu'un ange de la Face reçoit l'ordre d'écrire, pour Moïse, le récit de la création.[198] Cette précision donne au Livre de la Genèse un statut très important. Cela signifie que Moïse n'a pas seulement reçu le

---

195 Talmud Shabbat, Tosephta, 17,2 (136), cité par H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament,* T. I, p. 781.

196 « Suscite contre lui le méchant, que l'accusateur (שָׂטָן) se tienne à sa droite. » (Ps 109,6), cité au verset suivant du Midrash, 17,3 (136), in H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament,* p. 781.

197 Cf. supra note 175 p. 138.

198 Jubilés 1,27 ; dans le même Livre, au chapitre 2, il semble que ce soit Moïse qui écrive lui-même le récit de la création sous la dictée de l'ange. Cf. Jubilés 2,1 *EI,* p. 640-641. Le grec est différent ; il n'est pas question de l'ange de la présence, mais de l'archange Gabriel ; il ne dicte pas le récit de la création mais enseigne sur les origines de l'univers. Cf. A.-M. DENIS, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca* (PVTG 3, Leiden 1970), p. 70.

code de l'Alliance, mais aussi la Genèse, et par conséquent le récit qui concerne le repos du sabbat.[199]

D'autre part, toujours dans le Livre des Jubilés,[200] l'ange qui guide Moïse et Israël est identifié à un ange de la Face. Un parallèle peut être fait avec Ex 14,19 qui mentionne seulement un ange, et la prière de Moïse, au chapitre 33 du Livre de l'Exode. Moïse demande au Seigneur une faveur : connaître le nom du messager qui guidera le peuple (Ex 33,12-13). Le Seigneur consent à cette demande et répond de façon un peu énigmatique : « Ma Face ira » (פָּנַי יֵלֵכוּ). Cette expression peut se comprendre de plusieurs manières : la Septante interprète dans le sens : « j'irai moi-même » (αὐτὸς προπορεύσομαι) ; la *Bible de Jérusalem*, la *TOB*, et la plupart des traductions suivent la leçon de la Septante, soit dans un sens affirmatif, soit dans un sens interrogatif : « irai-je en personne ? »[201]

Pour autant, on attend bien du Seigneur le nom d'un ange, puisque Moïse lui pose la question, et que le Seigneur lui répond. « Ma Face » peut s'interpréter comme un nom propre qui désignerait un ange de la Face. Comment comprendre alors le verset suivant, dans lequel Moïse semble poser une nouvelle exigence ? « Si Ta Face ne vient pas, ne nous fait pas monter ici. » Une telle condition semble exiger l'assistance de Dieu lui-même, ou au moins de sa « présence », selon la traduction de la *New American Standard Bible*. Dieu peut se rendre présent de différentes manières. Nous savons que dans le Livre de l'Exode, l'ange du Seigneur porte en quelque sorte quelque chose de divin : en Ex 23,21, nous apprenons que le Nom du Seigneur est 'à l'intérieur' de l'ange (כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ). Cette expression peut se comprendre comme quelque chose d'ineffaçable, qui ne s'oublie pas : ce qui est à l'intérieur est comme gravé et intégré dans le messager. Le Nom du Seigneur désigne quelque chose de la 'personnalité' de Dieu, de ce qu'il est. Si le Nom du Seigneur est dans l'ange, cela veut dire que l'ange représente en quelque manière le Seigneur lui-même. On comprend alors l'insistance sur le respect dû à l'ange, en Ex 23,21-22 :

« Révère-le et écoute sa voix, ne lui sois pas rebelle, il ne pardonnerait pas vos transgressions car mon Nom est en lui. Mais si tu écoutes bien sa voix et fais ce que je dis, je serai l'ennemi de tes ennemis et l'adversaire de tes adversaires. »

---

199 Cf. ce que dit saint Paul en Ga 3,19 au sujet de la Loi révélée à Moïse. Cf. aussi la référence au sabbat en Jubilés 1,10 *EI,* p. 637.

200 Jubilés 1,29 *EI,* p. 640.

201 Cf. F. MICHAELI, *Le Livre de l'Exode* ; *Commentaire de l'Ancien Testament* (Neuchâtel 1974), T. II, p. 279-280. La *NASB* préfère traduire : « My presence shall go with you. »

Écouter la voix de l'ange est associé dans le verset 22 à faire ce que dit le Seigneur : « si tu écoutes bien sa voix et fais ce que je dis,... » 'Écouter' et 'faire' se correspondent ; écouter la voix de l'ange, c'est faire ce que dit le Seigneur. Cette insistance souligne l'enjeu de la mission, et pourrait-on dire, le poids du message de l'ange.[202]

D'autres textes bibliques semblent faire allusion à cette catégorie d'anges, en particulier Is 63,9a :

בְּכָל־צָרָתָם (לֹא) [לוֹ] צָר וּמַלְאַךְ פָּנָיו הוֹשִׁיעָם

Ce verset pose une question de critique textuelle ; tandis que la plupart des traducteurs retiennent la leçon de la Septante,[203] quelques exégètes préfèrent suivre le texte massorétique. Mentionnons par exemple la traduction de John N. Oswalt : « Dans toutes leurs afflictions, il fut affligé, et l'ange de sa face les sauva. »[204]

Dans le même sens, Brevard Childs[205] préfère la leçon du texte massorétique, en s'appuyant sur l'argumentation de Barthélemy[206] ; il traduit par « ange de la présence ». Cependant aucun des deux auteurs ne mentionne le parallèle avec le Livre des Jubilés. Adrian Schenker considère que la leçon de la Septante correspondrait à un texte hébraïque plus ancien que le texte massorétique, dans lequel le Seigneur est désigné par l'expression « Face ». Au contraire, la mention de l'ange de la Face correspondrait à une théologie postérieure, dans laquelle on connaissait déjà cette catégorie d'anges. Le Livre des Jubilés en est précisément un témoin.[207]

On trouve aussi ce sens dans des expressions au pluriel. Dans le Livre des Jubilés, nous est donné un récit de la création qui mentionne plusieurs catégories d'anges. Celui-ci est conforme au récit de Gn 1, à quelques détails

---

202 Cf. A. SCHENKER, « Isaïe 63:9, le Livre des Jubilés et l'Ange de la face », in *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (SBA 36, Stuttgart 2003), p. 16.

203 La LXX suit la leçon du *ketiv* (לֹא), et lit une forme défective du mot ציר sans le *yod* : « dans toutes leurs angoisses, ce n'est pas un messager ou un ange (οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος), c'est lui-même, le Seigneur, qui les a sauvés. » Le *qeré* est une préposition avec un suffixe possessif à la troisième personne du masculin singulier : לוֹ. En suivant la leçon du *qeré*, on peut traduire l'expression מַלְאַךְ פָּנָיו par « ange de la Face. » Cette mention mettrait en exergue une intervention spéciale du Seigneur qui donne un concours plus puissant à ceux qui sont particulièrement menacés et opprimés. Cf. *EI*, note sur Jubilés 1,27, p. 640.

204 Cf. J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah, chapters 40-66* (NICOT Grand Rapids - Cambridge 1998), p. 600-607.

205 Cf. B. S. CHILDS, *Isaiah* (OTL, Louisville 2001), p. 519-523.

206 Cf. D. BARTHÉLEMY, *CTAT*, T. II (*OBO* 50/2 Fribourg - Göttingen 1986), p. 434-437.

207 Pour une étude de cette relation, on se référera à A. SCHENKER, « Isaïe 63:9 », p. 12-26.

près. Les anges appelés aussi 'esprits' sont créés le premier jour.[208] La catégorie appelée 'anges de la Face' est mentionnée la première ; ensuite, arrivent d'autres catégories d'anges : les anges de la sanctification, les anges du vent, des nuages, des ténèbres, de la neige, de la grêle et du gel, …

Tous ces esprits sont créés par Dieu pour « servir devant lui. » Nous avons donc ici les deux dimensions du service et de la proximité. Mais en quoi y a-t-il primauté des anges de la Face ? Nous apprenons que parmi les anges du ciel, il y a deux catégories qui se distinguent en quelque sorte des autres classes : les anges de la Face et les anges de la sanctification. Ils ont pour rôle de célébrer le jour du sabbat avec leur Créateur, au ciel et sur la terre.[209] Nous savons, toujours grâce au Livre des Jubilés, que les anges de la Face approchent de Dieu dans son sanctuaire.[210] On trouve aussi une mention de leur rôle liturgique dans un autre écrit intertestamentaire : le Testament des douze Patriarches[211] : « les anges de la Face du Seigneur…officient et intercèdent auprès du Seigneur pour tous les péchés d'ignorance des justes. »[212] Leur intercession est sans doute puissante, car ils ont ce privilège d'être en face de Dieu. Le ciel se subdivise en étages : les saints occupent le quatrième ciel,[213] tandis que les anges de la Face se trouvent au-dessus ; ils ont cet avantage de contempler Dieu dans sa Face. Nous savons que les autres anges appartiennent à une catégorie inférieure, car ils se situent dans le ciel du 'dessous'. Anges de la Face et anges de la sanctification jouent un rôle majeur pour conduire Israël à la sainteté.[214]

Nous avons déjà mentionné le Livre des Veilleurs, qui évoque une catégorie particulière d'anges, en insistant spécialement sur le récit de la

---

208 Cf. Jubilés 2,2 *EI,* p. 641-642 ; pour ce verset, nous disposons d'un fragment grec qui mentionne également les « ἄγγελοι πρὸ προσώπου ». cf. A.-M. DENIS, *Fragmenta*, p. 71 ; cf. aussi Jubilés 15,27 *EI,* p. 701.

209 Jubilés 2,18 *EI,* p. 644.

210 Jubilés 31,14 *EI,* p. 755 ; le grec ne mentionne pas les anges de la face, mais seulement la bénédiction que reçoit Lévi. Cf. A.-M. DENIS, *Fragmenta*, p. 97.

211 La datation du Testament des XII patriarches est discutée. On retient généralement, pour le noyau primitif le début du IIème s. av. J.-C. Cf. A.-M. DENIS, *Introduction*, p. 65. Il y aurait eu ensuite des ajouts, en particulier pour le Testament de Lévi ; cf. infra note 230 p. 147.

212 Testament de Lévi 3,5 : « οἱ ἄγγελοι ,εἰσι) τοῦ προσώπου κυρίου οἱ λειτουργοῦντες καὶ ἐξιλασκόμενοι πρὸς κύριον » ; cf. M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (PVTG 1.2, Leiden 1978), p. 27-28.

213 Testament de Lévi 3,3 ; cf. M. DE JONGE, *The Testaments*, p. 27 ; *EI,* p. 838.

214 « Tous les anges de la Face et les anges de la sanctification ont été ainsi créés depuis le jour de leur création, et c'est en considération des anges de la Face et des anges de la sanctification que (Dieu) a sanctifié Israël, afin qu'il demeure avec Lui et avec ses saints anges. » Cf. Jubilés 15,27 *EI,* p. 701.

chute.[215] Ce titre de 'veilleurs' est employé pour désigner « ceux qui ne dorment pas. »[216] Ce livre nous est connu par une version éthiopienne, mais on a découvert aussi des fragments araméens à Qumran, ainsi que des fragments grecs ; ceux-ci nous permettent d'apporter quelques précisions philologiques : en araméen, le terme utilisé pour les veilleurs est עִירִין.[217] Ce terme est traduit en grec par ἐγρήγοροι.[218] Les veilleurs semblent d'abord voués à la louange de Dieu. Ils veillent pour bénir, glorifier et exalter le Seigneur.[219] Ils sont considérés comme une catégorie supérieure d'anges, qui sont toujours à proximité de Dieu et qui ne le quittent ni le jour ni la nuit. C'est ainsi que Raphaël est qualifié de veilleur.[220] En raison de cela, ils sont parfois désignés comme « les plus saints des anges. »[221]

Parmi les ἐγρήγοροι, certains descendirent sur terre, et prirent comme femmes les filles des hommes. Cette croyance que les anges auraient eu commerce avec les femmes des hommes pour enfanter les géants (cf. Gn 6,2) est répandue dans cette littérature juive.[222]

La question concernant les influences orientales, en particulier cananéennes sur cette théologie des anges veilleurs reste ouverte. On notera simplement la présence du thème dans la civilisation phénicienne, si l'on en croit Philon de Byblos.[223] En effet, dans son traité sur l'histoire de la

---

215 Cf. 1 Hen 6,1-8 in *EI,* p. 476-477 ; 10,9 p. 482 ; 12,4 p. 484 ; 13,10-14,7 p. 486-487.

216 Cf. 1 Hen 61,12 in *EI,* p. 535.

217 Cf. J. T. MILIK, *The Books of Enoch ; Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford 1976) ; cf. en particulier pour 1 Hen 13,10 : 4QEn^{c} I 6,8 p. 193 ; pour 1 Hen 33,3 : 4QEn^{e} I 27,19, p. 235. On trouve également l'expression עִיר (vigilant) dans le Livre de Daniel pour évoquer, à deux reprises, le songe du roi Nabuchodonosor. Cf. Dn 4,10.14.

218 Cf. M. BLACK, *Apocalypsis* ; pour En 13,10, p. 28.

219 Cf. 1 Hen 39,12-13 *EI,* p. 509-510.

220 Cela arrive une seule fois, au sujet de Raphaël. Cf. 1 Hen 22,6 ; l'éthiopien et l'araméen ont « Raphaël, le veilleur » ; cf. J. T. MILIK, *Aramaic*, p. 229. Le grec utilise pour ce verset le terme ἄγγελος, peut-être pour éviter une confusion avec les veilleurs déchus. Cf. M. BLACK, *Apocalypsis,* p. 33.

221 Cf. 1 Hen 14,23 *EI,* p. 488. Littéralement : « les saints des anges » ; cf. le fragment grec : « οἱ ἅγιοι τῶν ἀγγέλων » Cf. M. BLACK, *Apocalypsis*, p. 29. Cf. aussi 1 Hen 93,2 *EI,* p. 600, où il est question des saints veilleurs.

222 Selon le Livre des Jubilés, les gardiens descendirent du ciel au temps de Yéred, le père d'Hénoch, pour apprendre au genre humain le droit et la justice. Mais ensuite, ils furent séduits par les filles des hommes et succombèrent. Cf. Jubilés 4,15.22 *EI,* p. 654-655 ; cf. le fragment grec mentionnant les ἐγρήγοροι in A.-M. DENIS, *Fragmenta*, p. 83. On mentionnera aussi l'Hénoch slave, dont le noyau original semble remonter au Ier siècle ap. J.-C. Cf. A.-M. DENIS, *Introduction*, p. 154. Cf. en particulier 2 Hen 35,2 *EI,* p. 1194.

223 PHILON DE BYBLOS (ca. 60 - 120 ap. J.-C.), ed. by H. W. ATTRIDGE, R. A. ODEN, *The Phoenician History*, fragment 2,1 (CBQMS 9, Washington 1981), p. 36-37.

Phénicie, il rapporte le mythe de la création des ζωφασημιν appelés aussi « les contemplateurs du ciel. »[224] Ce terme grec pourrait être la transcription de l'araméen צפי שמין.[225]

Ce courant est également attesté à Qumran. Dans l'Apocryphe de la Genèse,[226] Lamech exprime son inquiétude au sujet de son fils Noé.[227] Il craint avoir été trompé par sa femme, en soupçonnant les veilleurs. La littérature de Qumran, nous l'avons vu, accorde une place importante à cette théologie des esprits, ou des anges[228] : dans la Liturgie angélique[229], les « ministres de la Face glorieuse (משרתי פני הכבוד) » se prosternent et bénissent.[230] Les anges de la Face sont mentionnés également dans d'autres écrits de Qumran, comme les Hymnes,[231] et le Livre des Bénédictions.[232]

L'expression 'anges de la Face' au pluriel ne se retrouve pas dans l'Ancien Testament. On ne trouve que des allusions à la rencontre de Dieu face à face, avec une présence concomitante d'anges.[233]

---

224 EUSÈBE (260-340), citant PHILON DE BYBLOS, rapporte cette expression de ζωφασημιν ; cf. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique,* I, 10,3 (SC 206, Paris 1974), p. 187. Cf. l'édition critique de K. MRAS, *Eusebius Werke,* T. 8 (Berlin 1982), p. 43.

225 Cf. K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P. W. VAN DER HORST, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible,* DDD (Leiden – New York – Köln 1995), p. 1684.

226 Le rouleau de l'Apocryphe de la Genèse a été découvert dans la grotte 1. Il est rédigé en araméen, et il est daté de l'époque hérodienne. Cf. J. A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I : a Commentary* (Rome 1971), 2ème éd., p. 19.

227 Cf. 1QApGen 2,1 ; 2,16, in N. AVIGAD et Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon* (Jerusalem 1956), p.40 ; *EI* p. 387-388.

228 L. H. SCHIFFMAN et J. C. VANDERKAM notent que l'un des aspects les plus intéressants de l'angélologie des rouleaux de la Mer Morte est l'extension du sens « ange » au terme hébreu *ruaḥ.* Cf. *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls,* art. 'Angels' (Oxford 2000), p. 25. Cf. aussi A. E. SEKKI, *The Meaning of Ruaḫ at Qumran* (SBLDS 110, Atlanta 1989), p. 145-171.

229 La Liturgie angélique faisait partie d'un ensemble plus important concernant les Cantiques de l'holocauste du Sabbat. Cf. Fragment de la grotte IV (4QS1 40,24,2-9) in J. STRUGNELL, « The Angelic Liturgy at Qumran », in *Congress Volume* Oxford 1959 (VTS 7, Oxford 1960), p. 318-345.

230 Liturgie angélique, 4QS1 40,24,2 ; cf. J. STRUGNELL, *The Angelic Liturgy,* p. 336 ; *EI,* p. 439. Cf. aussi : Testament de Lévi 18,5 *EI,* p. 855 et Testament de Juda 25,2 *EI,* p. 874. DENIS considère que Testament de Lévi 18,2 ; 1-5 serait une interpolation chrétienne du IIème s. ap. J.-C. Cf. A.-M. DENIS, *Introduction,* p. 65.

231 « car tu les as introduits… avec les anges de la Face (מלאכי פנים) » ; 1QH 6,13, in M. DELCOR, *Les Hymnes,* p. 176 ; *EI* p. 256.

232 « Et tu seras comme un ange de la Face (כמלאך פנים)… » 1QS^{b} 4,25-26 ; D. BARTHÉLEMY et J.T. MILIK, *Qumran Cave I* (DJD I, Oxford 1955), p. 125 ; *EI,* p. 56.

233 Dans le chapitre 28 du Livre de la Genèse, Jacob rencontre des anges à Béthel ; ceux-ci « montent et descendent » alors que le Seigneur se tient au-dessus de lui (נִצָּב עָלָיו). Que comprendre sinon que Dieu se tient en haut de l'échelle parcourue par les anges,

Dans la mystique juive, on trouve des développements assez nombreux sur la notion d'ange de la Face ; mentionnons par exemple le troisième Livre d'Hénoch, encore appelé Livre des Palais.[234] Lorsque Hénoch est enlevé au ciel, il se transforme en ange et reçoit le nom de Métatron. Cet ange est puissant ; il est appelé Prince de la Face.[235] Dans le Talmud, Métatron a été perçu comme un intercesseur à la fois des anges et des hommes.[236] Sa proximité par rapport à Dieu rend sa protection plus prompte et efficace. D'autre part, l'un des 70 noms de Métatron est Yahoel, qui fut l'ange envoyé par Dieu à Abraham pour le relever, et l'initier aux mystères du trône, selon l'Apocalypse d'Abraham.[237]

Ce paragraphe a tenté d'éclairer le thème de la proximité entre Dieu et les pauvres, par le moyen d'une protection juridique. Dieu se fait le *gō'ēl* de la veuve et de l'orphelin. Il s'établit comme un avocat prompt à défendre son client. Cette protection se manifeste spécialement dans le droit social d'Israël. Dieu ne reste pas inactif lorsqu'un pauvre, ou un subalterne est spolié ou opprimé. Nous avons vu comment le Seigneur envoyait son prophète Natan pour convaincre David de faute envers Urie le Hittite. Ce ministère du prophète trouve aussi un parallèle dans celui des anges.

---

et que ceux-ci établissent en quelque sorte une relation entre Dieu et Jacob ? Les anges se trouvent donc bien devant Dieu, ou face à Dieu. Jacob rencontre aussi des anges juste après son départ de chez son oncle Laban ; c'est le 'Camp de Dieu', dit-il (Gn 32,3). Dans sa lutte mystérieuse au gué de Yabboq (Gn 32,31), Jacob prend conscience de la présence de Dieu : il nomme le lieu Penuel car, dit-il, « j'ai vu Dieu face à face. » Si l'on rapproche Gn 28,12, Gn 32,2 où Jacob rencontre des anges de Dieu, et Gn 32,25, où Jacob lutte de nuit avec un mystérieux personnage, on en déduit qu'il y a chaque fois une dénomination de lieu qui mentionne la présence de Dieu : Béthel, Camp de Dieu, Penuel. Cf. A. SCHENKER, « Isaïe 63:9 » p. 17 et s.

[234] Cf. C. MOPSIK, *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais* (Les Dix Paroles, Lagrasse 1989). Il s'agit d'un texte dont la date remonte au Vème ou au VIème s. ap. J.-C. Cf. C. MOPSIK, ibidem, p. 18.

[235] Cf. 3 Hen 3,1 ; C. MOPSIK, *Le Livre hébreu d'Hénoch*, p. 101.

[236] Cf. par exemple Hagigah 15a, in Rabbi I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, Seder Mo'ed (London 1938), p. 93 et Sanhedrin 38b, ibidem, Seder Nezikin III (London 1935), p. 245. En 3 Hen 1,4 Rabbi Ismaël signale que le Seigneur « manda à son intention son serviteur, l'ange Métatron » ; cf. C. MOPSIK, *Le Livre hébreu d'Hénoch*, p. 99.

[237] Ce texte, qui nous est parvenu en slave, est daté de la deuxième moitié du Ier s. ap. J.-C. Cf. R. RUBINKIEWICZ, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave* (Lublin 1987), p. 13. Cf. Apocalypse d'Abraham 10,6 : « Voici que je suis envoyé vers toi pour te fortifier et te bénir au nom de Celui qui t'a choisi, du Dieu Créateur des choses célestes et terrestres. » Cf. R. RUBINKIEWICZ, *L'Apocalypse d'Abraham*, p. 129 ; *EI*, p. 1706. Cf. aussi G. G. SCHOLEM, *Major trends in Jewish Mysticism* (New-York 1976), p. 69.

Il s'agit là encore d'un mode de protection, qui se manifeste sous la forme d'une mission de protection et d'intercesssion ; selon Mt 18,10 les plus petits ont les anges les plus grands comme intercesseurs.

Il nous reste à étudier en quoi la grandeur de Dieu surpasse celle des hommes. Nous montrerons que Dieu se distingue justement des grands de ce monde par sa relation avec les pauvres.

Chapitre VI : Dieu, unique recours du pauvre

L'aspect que nous retiendrons dans ce chapitre concerne surtout l'unicité du Seigneur, qui se manifeste par le fait qu'il est seul à défendre le faible. Cette attitude tranche avec les grands de ce monde, dont le pouvoir se fait surtout sentir par l'oppression.

A. Dieu est seul à agir ainsi

Le pauvre est vulnérable, sans défense. On peut se moquer de lui et l'écraser sans rien craindre des hommes. Voilà pourquoi il se trouve bien souvent isolé, sans relations, sans amis. Dieu est seul à le voir et à intervenir.

1. Absence de tout soutien humain pour les indigents

Le thème de la solitude des pauvres nous semble intéressant pour faire ressortir la manière dont Dieu se distingue des hommes. Dans le Livre de Job, ce thème revient de manière insistante, soit dans la narration, soit dans le discours même de Job.

Dans la narration, il semble qu'un fossé se creuse entre Job et ses amis. C'est bien une solitude que vit Job, de façon douloureuse et poignante. Finalement, c'est plein de colère qu'Élihu s'exprime, dans un discours énergique et sans ménagement. Réduisant Job au rang des malfaiteurs (Jb 34,8), il l'accuse de péché et de rébellion (Jb 34,37). Job ne répond rien à ce discours. Il est comme exclu de fait, et ne prête plus attention qu'aux paroles du Seigneur. Le Livre de Job s'achève par les discours de YHWH, la brève réponse de Job et l'épilogue.

Dans les enseignements de Job, figure une description saisissante de l'isolement du pauvre. Cet isolement revêt un caractère social : « on écarte de la route (מִדֶּרֶךְ יַחַד) les indigents, tous les pauvres du pays n'ont plus qu'à se cacher. » (Jb 24,4) Cette mise à l'écart les contraint à une vie moins qu'humaine ; ils sont bannis, rejetés comme des voleurs (Jb 30,5), ils vivent comme des animaux (Jb 30,6-7). L'isolement de Job est non seulement

social, mais encore spirituel, par le fait que son cri reste sans réponse : « Je crie vers Toi et tu ne réponds pas. » (Jb 30,20a)

C'est surtout dans le Livre des Proverbes que l'indigent est présenté comme un sujet maudit : il est détesté de tous (Pr 14,20) ; l'indigent est haï même de son camarade.[238] Tout se passe comme si la misère était cause de rejet, de honte, d'infamie. Dans ces cas, l'amitié n'a plus de consistance ; elle est battue en brèche par la force de l'exclusion sociale.

Dans le psaume 25, la solitude de celui qui est marginalisé devient un argument pour l'intercession : « Tourne toi vers moi, aie pitié, car je suis seul et humilié (כִּי־יָחִיד וְעָנִי אָנִי). » (Ps 25,16)

2. *Seul Dieu voit et agit*

a. Le regard de Dieu sur les petits : un regard pénétrant, compréhensif

Dieu se distingue des hommes par son regard ; il voit de loin, il tourne son regard vers ceux que l'on évite. Il a une intelligence perçante : il voit de loin les grands, mais aussi les plus humbles.[239] Nous trouvons dans l'Évangile selon saint Luc une illustration très parlante de cette manière de voir les petits. Jésus aperçoit une veuve misérable apportant son offrande au Temple (Lc 21,2). On se représente bien la scène : ce qui attire le regard, c'est évidemment le don généreux des personnages puissants ; ils contribuent en effet de façon substantielle et notable au trésor du Temple. Les petites sommes, si l'on se place sur le plan comptable et arithmétique, ne constituent qu'une contribution symbolique, dérisoire. Mais pas pour Jésus qui voit la veuve. Luc utilise un terme intéressant pour qualifier la pauvreté, l'indigence de la veuve : il s'agit d'une veuve misérable (χήραν πενιχρὰν). Cet adjectif, πενιχρός, n'apparaît qu'une seule fois dans le Nouveau Testament. On le trouve seulement trois fois dans la Septante pour traduire tantôt עָנִי (Ex 22,24), tantôt דָּל (Pr 28,15 ; 29,7). Il s'agit toujours d'évoquer celui qui est sans défense, exposé au danger, ou à l'usure. Dans Pr 29,7, il s'agit non des miséreux, mais de la cause des miséreux

---

[238] Cf. Pr 19,7 : « Tous ses frères détestent l'indigent, à plus forte raison ses amis s'éloignent-ils de lui. Tandis qu'il poursuit ses discours, ils ne sont plus là ! » Cf. aussi Pr 19,4. En d'autres proverbes, les amis semblent plus fidèles que les frères ; ainsi en Pr 17,17 ; 18,24 ; 27,10.

[239] Nous avons déjà mentionné ce verset du psaume 138 : « Sublime, YHWH ! Il voit les humbles et de loin connaît les superbes. » (Ps 138,6) Le regard de Dieu est perçant, et voit aussi bien les petits que les grands.

(דִּין דַּלִּים) : ce terme évoque une dimension judiciaire : seul le juste connaît vraiment la cause du miséreux.

Dans le Nouveau Testament, la parabole du riche et du pauvre Lazare évoque aussi cette attention du Seigneur pour celui que l'on ignore.[240](Tandis que les passants détournent leur regard pour ne pas considérer le misérable gisant dans la poussière, le Seigneur au contraire se montre favorable : « Il n'a pas rejeté ni réprouvé le malheureux dans la misère ; il ne lui a pas caché sa face ; il a écouté quand il criait vers lui. »[241] Ne pas cacher sa face, ou tourner sa face, sont des expressions qui évoquent la faveur de Dieu. Au contraire, détourner sa face signifie bien plus qu'ignorer. C'est manifester une forme de désapprobation, de défaveur. Ainsi, dans le psaume 22, nous avons trois expressions en parallèle qui s'éclairent l'une l'autre : ne pas rejeter ni réprouver ; ne pas cacher sa face ; écouter.

b. Il se distingue par son intervention…

C'est donc avant tout le Seigneur lui-même qui écoute et entend le langage des petits ; il écoute le cri des malheureux : « Ce pauvre a crié, YHWH a entendu, et de toutes ses angoisses il l'a sauvé » (Ps 34,7). Il ne s'agit pas ici d'un pauvre quelconque, mais de ce pauvre-là (זֶה עָנִי).[242] Dieu connaît les petits et les entend crier. Cette dimension personnelle dans le secours divin apparaît spécialement dans le Livre de Job : Dieu connaît la fidélité de son serviteur (cf. Jb 1,8).

Dans le Livre de l'Exode, mais également dans les écrits prophétiques, on trouve des illustrations de cette spécificité du Dieu d'Israël ; elles confirment cet aspect de la grandeur de Dieu qui fait de lui le Tout Autre. Ainsi en Ex 22, la recommandation de ne pas maltraiter les étrangers, la veuve et

---

[240] Cette parabole met en contraste le faste de la richesse et la condition la plus misérable. Mais on notera que le riche reste anonyme, tandis qu'on connaît le nom du pauvre. D'autre part, le récit de la mort est également contrasté : Lazare meurt, et il est emporté par les anges dans le sein d'Abraham ; le riche meurt, et on l'ensevelit. Cf. Lc 16,19-31. Cf. A. FEUILLET, « La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31) ; antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Lc 16,1-9) », *NRT* 101 (1979), p. 212-223.

[241] Ps 22,25. À l'inverse, lorsque le Seigneur cache sa face, il provoque l'épouvante ; cf. Ps 104,29. Les références sont nombreuses pour souligner l'empressement du Seigneur à venir au secours du malheureux. C'est surtout dans les psaumes que ce thème est développé. Cf. Ps 10,17 ; 34,7 ; 72,12.

[242] La mention de l'ange du Seigneur, dans le verset suivant, pourrait suggérer un rapport entre le salut du pauvre, et une intervention de l'ange. Toutefois le secours de l'ange, dans ce verset, est promis avant tout à ceux qui craignent Dieu.

l'orphelin est liée à l'attention du Seigneur pour eux : « si tu le maltraites et s'il crie vers moi, j'entendrai son cri. »[243]La même expression est reprise au verset 26 avec cette conclusion : « car je suis compatissant, moi ! (חַנּוּן אָנִי כִּי) »[244]

Le prophète Isaïe évoque aussi ce thème de Dieu qui, lui, porte secours aux miséreux : « les humiliés et les indigents qui cherchent de l'eau, mais vainement, et dont la langue sèche de soif, moi, YHWH, je leur répondrai, (moi), le Dieu d'Israël, je ne les abandonnerai pas. » (Is 41,17)

On notera la construction parallèle qui marque une insistance sur ce que fait le Seigneur : « Moi, YHWH…le Dieu d'Israël…. » Son intervention marque en quelque sorte une spécificité, un trait original, car le pauvre est isolé et sans recours. Si l'on s'arrête sur cette forme d'expression « Moi, YHWH… », on remarquera qu'elle est très fréquente dans le Livre de la Consolation.[245] Elle prend le plus souvent un sens collectif et national, comme en Is 43, où le rachat d'Israël par YHWH est expliqué par cette formule très voisine כִּי אֲנִי יְהוָה. Il y a des variantes, qui prennent souvent un sens didactique : par exemple, en Is 45,3, la promesse de libération accomplie par le moyen de Cyrus est liée à la reconnaissance par Israël de YHWH : « car je suis YHWH. »

Cependant, alors que dans le Livre de la Consolation, le terme *'ānî* est souvent associé au peuple d'Israël,[246] l'oracle d'Is 41,17 semble recouvrir un sens plus général, qui inclut les assoiffés et les affamés de tous les temps. Nous avons déjà rencontré l'expression עָנִי וְאֶבְיוֹן qui désigne, en particulier dans les psaumes, l'ensemble des pauvres sur lesquels le Seigneur veille.[247]
Il est spécialement attentif à la prière du pauvre, qui, selon le Siracide, traverse les nuées,[248] et atteint ses oreilles.[249] La proximité du Seigneur est

---

243 Ex 22,22. L'avertissement du Seigneur est menaçant, puisque c'est la mort qui est promise à celui qui transgresse cette règle : « je vous tuerai par l'épée, vos femmes seront veuves et vos fils orphelins. » (v. 23).

244 Ex 22,22 & 26. On notera aussi qu'Elihu, soulignant la connaissance que Dieu a des hommes, évoque cette attention du Seigneur au cri des opprimés : « le cri des opprimés, lui, l'entend. » Jb 34,28.

245 En Is 40-55, on trouve 13 fois l'expression « Moi YHWH ». Cf. par exemple Is 41,4.17 ; 42,6.8.

246 Cf. Is 54,11 où Jérusalem est appelée *'ānî* ; cf. aussi Is 49,13.

247 Cf. en particulier Ps 37,14 ; 40,18 ; 70,6 ; 74,21. En Is 41,17, l'expression est au pluriel et précédée de l'article (הָעֲנִיִּים וְהָאֶבְיוֹנִים).

248 Cf. Si 35,17 : « La prière de l'humble (ταπεινός) traverse les nues et il ne se console pas tant qu'elle n'a pas atteint son but, il n'a de cesse que le Très-Haut ne soit intervenu. »

249 « La prière qui sort de la bouche du pauvre arrive aux oreilles de Dieu. » Si 21,5.

spécialement évoquée en Si 35, où l'orphelin et la veuve trouvent une oreille attentive à leur plainte (cf. Si 35,17) ; plus encore, les larmes de la veuve descendent sur la joue du Seigneur,[250] comme pour figurer une intimité qui se fait consolante, affectueuse.

C'est dire combien la cause de la veuve appartient au Seigneur, le concerne, le touche directement, ce qui se traduit par une intervention rapide en faveur de la justice : « le Seigneur ne tardera pas. » (Si 35,19a)

Cette manière d'agir en faveur des pauvres est singulière ; elle suscite la surprise, l'étonnement.

c. ...provoquant l'étonnement des hommes

Soulignons bien ce lien entre le secours qui vient du Seigneur, et l'absence de soutien humain : dès lors, la bienveillance du Seigneur tranche avec l'indifférence des hommes, comme on peut le voir, à nouveau, dans le Livre du Siracide : « Tel est faible et dépourvu de soutien, manquant de force et riche de dénuement ; mais les yeux du Seigneur l'ont regardé avec bienveillance, il l'a redressé de son humiliation. » (Si 11,12a)

Cette humiliation (ταπείνωσις) est soulignée par une accumulation de termes qui illustrent la détresse et l'isolement : « dépourvu de soutien », « riche en dénuement ». C'est alors que le Seigneur intervient, mais d'une manière qui lui est propre, et comme inattendue. Le verset suivant insiste sur l'étonnement des hommes, la surprise : « le Seigneur les regarde avec faveur, il les relève de leur misère, il leur fait relever la tête et beaucoup s'en étonnent. » (Si 11,12b-13)

Ce verbe (ἀποθαυμάζω) conjugué à l'aoriste, se trouve à deux reprises dans le Livre du Siracide, à propos de l'étonnement des foules, et au sujet de l'admiration provoquée par la sagesse de Salomon (Si 47,17). Il désigne parfois la stupeur, mais le plus souvent est employé dans le sens de l'admiration, devant quelque chose de beau et de grand.

Si l'attitude du Seigneur envers les petits et les pauvres est une cause d'étonnement, c'est sans doute qu'elle relève d'une grandeur qui diffère de celle de ce monde. Tandis que la transcendance de Dieu se révèle à la fois

---

[250] « Les larmes de la veuve ne coulent-elles pas sur (sa) joue ? » Cf. Si 35,15 (Héb. & Vg : Si 35,18). Il n'y a pas de possessif en grec ; on ne sait pas s'il s'agit de la joue de Dieu ou de la veuve. Mais l'hébreu, selon le texte de la Geniza du Caire, laisse entendre qu'il s'agit de Dieu : le mot veuve n'est pas repris dans le verset : הלא דמעה על לחי תרד. Cf. P. C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew (*VTS 68, Leiden - New York - Köln 1997), p. 61.

immense et favorable aux humbles, la grandeur ici-bas s'exprime le plus souvent de façon brutale et injuste.

B. Les grands de ce monde font sentir leur puissance

La grandeur des puissants est toute différente de la grandeur de Dieu. Ceci nous fournit un enseignement sur ce qu'est la vraie grandeur. Leur comportement est tout autre ; il s'oppose point par point à celui du Seigneur.

1. Ils machinent l'injustice, écrasent les petits

Les grands font sentir leur pouvoir (cf. Mt 20,25). Ils l'expriment souvent par la violence, comme si justement leur puissance ne pouvait s'affirmer que par ce moyen. N'est-ce pas déjà reconnaître une limite à ce pouvoir, qui a besoin de la brutalité pour s'établir ? La puissance de Dieu, quant à elle est si grande qu'elle s'exprime dans la douceur, la discrétion, le secret. Elle ne requiert pas de force démonstrative.

Écraser les petits est une constante souvent dénoncée dans les Écritures. Cette oppression peut se manifester essentiellement de deux manières : l'oppression économique, et l'oppression légale.

a. L'oppression économique :

Les prophètes d'Israël ont dénoncé avec force l'oppression des petits ; ils y voient une injustice criante et intolérable. Ézéchiel s'insurge contre celui qui « opprime le malheureux et le pauvre, commet des rapines, ne rend pas le gage,… » (Ez 18,12)

« Le peuple du pays a multiplié violence et brigandage, il a opprimé le malheureux, et le pauvre, fait violence à l'étranger sans aucun droit. » (Ez 22,29)

C'est surtout le prophète Amos qui dénonce l'oppression économique. L'époque dont parle le prophète est ancienne ; il s'agit du deuxième quart du VIIIème siècle, sous le règne de Jéroboam II en Israël (787-747) et celui d'Ozias en Juda (781-740).[251]

Amos s'adresse ainsi aux femmes de Samarie : « Écoutez cette parole, vaches du Bashân qui paissez sur la montagne de Samarie, exploitant les

[251] Cf. Am 1,1.

indigents, broyant les pauvres, disant à vos maîtres : Apporte à boire ! » (Am 4,1)

On notera la succession de trois verbes au participe *qal* ; elle marque une insistance, une accumulation de méfaits ; le verbe רָצַץ signifie bien un écrasement, une oppression ; dans le Livre du Deutéronome, au chapitre 28, les mêmes verbes (עָשַׁק et רָצַץ) sont aussi employés ensemble,[252] à propos des menaces de malheur associées à une transgression des commandements.

Les propos du prophète sont mal accueillis, ce qui lui vaut d'être expulsé de Béthel. Mais il ne désarme pas, et continue à dénoncer l'oppression, en particulier dans la quatrième vision, sur la fin de l'été : « Écoutez ceci, vous qui vous acharnez sur le pauvre pour anéantir les humbles du pays, vous qui dites : 'Quand donc la nouvelle lune sera-t-elle finie, que nous puissions vendre du grain, et le sabbat, que nous puissions ouvrir les sacs de blé, diminuant l'épha, augmentant le sicle, faussant des balances menteuses, achetant des indigents pour de l'argent et un pauvre pour une paire de sandales ? Nous vendrons même la criblure du blé !' » (Am 8,4-6)

On trouve à nouveau une succession de verbes au participe qui évoque une multiplication de méfaits contre la justice sociale et contre les plus faibles. Le mensonge, la tromperie, le commerce frauduleux et immoral, même la vente de déchets, tous les moyens sont utilisés pour s'enrichir. Mais le gain de la tromperie ne profite pas (cf. Am 5,1).

Hélas, la justice est trop corrompue pour corriger les malversations économiques. Bien au contraire elle dessert, elle aussi, la cause des petits.

b. L'injustice judiciaire

Le prophète Amos dénonce largement la partialité de la justice. L'oracle contre Israël est bien connu ; le prophète Amos déplore la vénalité d'Israël ; la justice est infléchie par l'argent. Et le scandale est d'autant plus grand qu'il s'agit le plus souvent de sommes modiques. C'est réellement ne respecter ni le pauvre, ni même la justice en soi : « parce qu'ils ont vendu le juste pour de l'argent et le pauvre pour une paire de sandales ; parce qu'ils sont avides de voir la poussière du sol sur la tête des indigents et qu'ils détournent les ressources des humbles ; … » (Am 2,6-7)

L'avidité est vraiment la cause de tous les maux ; le pauvre n'inspire ni compassion, ni même les plus élémentaires velléités de justice sociale. C'est

---

[252] « Tu ne seras jamais qu'exploité et écrasé. » Dt 28,33.

surtout le déni de droit qui est souligné par Amos. Il s'agit d'un cas grave, puisque c'est l'accès même à la justice qui est refusé aux pauvres.[253]

Nous savons déjà, par exemple, que ne pas rendre un gage est une lourde faute, déjà dénoncée dans le Livre du Deutéronome. La pratique de l'injustice à l'égard des petits semble un péché si grave qu'il est parfois considéré sur un même plan que le péché d'idolâtrie. Ainsi le prophète Ézéchiel, pour souligner la responsabilité personnelle, prend l'exemple d'un homme dont le fils « exploite le malheureux et le pauvre ; commet des rapines ; ne rend pas un gage ; lève les yeux vers les idoles ; commet l'abomination ; ... » (Ez 18,12)

Le contre-exemple est un fils qui « n'exploite personne ; ne garde pas de gage ; ne commet pas de rapines ; donne son pain à l'affamé et couvre d'un vêtement celui qui est nu ; détourne sa main de l'injustice ; … » (Ez 18,7)

On notera que dans le deuxième cas, la liste des œuvres à ne pas accomplir est additionnée d'œuvres bonnes, qui qualifient la justice du fils au moyen d'initiatives allant dans le sens de la justice et de la compassion. La conduite juste consiste à faire le bien et à éviter le mal (cf. Ps 34,15 ; 37,27).

Quant au prophète Isaïe, c'est sans doute celui qui dresse l'analyse la plus fine des malversations dont sont victimes les pauvres en justice. Écartés par les tribunaux, leur droit n'est pas reconnu ; la veuve et l'orphelin sont dépouillés de leurs biens. [254] C'est en vain qu'ils préparent et exposent leur défense, car leurs adversaires établissent des projets en dehors de toute justice : « Quant au fourbe, ses fourberies sont perverses, il a ourdi des machinations pour perdre les malheureux par des paroles mensongères, tandis que le pauvre dit ce qui est juste. » (Is 32,7)

Le mensonge et la vérité sont ainsi en confrontation, mais pas de façon directe : le juste est dit de façon légale, tandis que le faux entre aussi en ligne de compte, mais en tant que « machination. »[255] Le mensonge et les machinations interviennent, à voix basse, comme par effraction, et semblent l'emporter contre la vérité.

---

[253] « Oppresseurs du juste, extorqueurs de rançons ; ils déboutent les pauvres au tribunal. » Am 5,12.

[254] « Ils écartent du tribunal les petites gens, privent de leur droit les pauvres de mon peuple, font des veuves leur proie et dépouillent les orphelins. » Is 10,2.

[255] Le terme זִמָּה (ici au pluriel) prend toujours un sens péjoratif : machination, infamie, projet pervers, inceste, sauf en Jb 17,11.

2. Arrogants, indifférents, rapaces

Les puissants manifestent leur pouvoir de façon arrogante.[256] Ils ne reconnaissent pas les droits des petits, et s'affirment avec autorité. Nous trouvons un exemple de ce travers dans le Livre du Siracide : « le riche commet l'injustice (ἠδίκησεν) et c'est lui qui se fâche, le pauvre subit l'injustice (ἠδίκηται) et doit en plus s'excuser. » (Si 13,3)

La reprise du même verbe, d'abord à l'actif, puis au passif, suggère que l'injustice dont se rend coupable le riche est celle dont souffre le pauvre. C'est l'arrogance qui est ici mise en lumière par une inversion dans les attitudes psychologiques : c'est le riche qui devrait s'excuser auprès du pauvre pour l'avoir lésé.

Les riches mettent leur confiance dans leur fortune. Cela explique leur assurance.[257] Le Livre des Proverbes dénonce la fausse sécurité des richesses, l'illusion qu'elle produit : « La fortune du riche, voilà sa place forte : c'est une haute muraille, pense-t-il » (Pr 18,10). Les puissants se montrent arrogants et sûrs d'eux-mêmes ; ils sont également indifférents au malheur d'autrui. Cette indifférence s'explique surtout parce que le pauvre inspire l'horreur au riche. Ce dernier n'a de regards que pour le luxe, le confort, le plaisir, toutes choses étrangères à la vie du pauvre.[258]

Nous trouvons aussi ce thème dans l'Épître de Jérémie. Cet écrit se présente comme une lettre adressée à des juifs sur le point de partir en exil à Babylone. Il est présenté, selon le verset 1, comme la copie d'une lettre dont Jérémie serait l'auteur. Il s'agit d'une mise en garde contre les divinités étrangères, et d'une dénonciation contre l'agissement des prêtres. Précisément, ce qui est dénoncé, outre la vénalité des prêtres, c'est le manque de respect par rapport aux dieux, et l'indifférence vis-à-vis des pauvres : « Les victimes offertes aux divinités, les prêtres les vendent pour en tirer profit, tout comme les femmes en mettent une partie au saloir au lieu de les distribuer au pauvre et à l'infirme. »

Cette défection cultuelle est à mettre en lien, selon l'auteur de l'épître, avec une impuissance des dieux par rapport à l'indigence des petits.[259]

---

[256] Il faut nuancer ; ce n'est pas le cas de tous les puissants ; cf. Ps 112,3.

[257] Ps 49,7 : « eux se fient à leur fortune, se prévalent du surcroît de leur richesse. »

[258] Si 13,20 : « Une humble condition est en horreur à l'orgueilleux ; ainsi le pauvre est en horreur au riche. » Le terme employé ici, βδέλυγμα désigne vraiment quelque chose d'abject, de repoussant, de détestable. C'est le terme qui est employé par exemple dans le Livre du Lévitique, pour traduire dans la LXX תּוֹעֵבָה, ce qui est immonde, voué à l'interdit ; on se reportera notamment à Lv 18,22.

[259] On se reportera aux versets 35 à 37 :

La faute d'indifférence semble d'autant plus grave qu'elle est endossée par des chefs, qu'ils soient des leaders religieux ou politiques. Isaïe accuse les princes du peuple de rébellion ; s'adressant à la ville de Jérusalem : « Tes princes sont des rebelles, complices de brigands, tous avides de présents, courant après les pots-de-vin. Ils ne font pas droit à l'orphelin, la cause de la veuve ne leur parvient pas. »[260]

À nouveau, c'est la vénalité qui rend aveugles les responsables locaux. Parce qu'ils acceptent des présents, leur regard est faussé.[261] Cette pratique entre en contradiction avec cette exhortation du prophète à défendre la cause de la veuve et de l'orphelin, quelques versets avant.[262] Au contraire, pour un peuple, le fait d'avoir des princes qui gouvernent selon le droit et la justice est une bénédiction ; Isaïe annonce ainsi cet oracle plein d'espérance : « Voici qu'un roi régnera avec justice et des princes gouverneront selon le droit. » (Is 32,1)

Le crime des puissants est encore alourdi par une attitude rapace et sans scrupule. Ils dévorent les pauvres, comme des bêtes féroces. Isaïe met en scène un procès qui est intenté par le Seigneur contre les anciens de son peuple et ses chefs ; « la dépouille du malheureux est dans vos maisons » (Is 3,14-15). L'expression גְּזֵלַת est un hapax. On trouve ailleurs une expression voisine,[263] qui signifie l'objet volé, la rapine.[264] La présence de la dépouille est une preuve accablante du vol. L'objet du délit manifeste qu'il y a eu spoliation, et spoliation du malheureux.

« (ces dieux) ne sauveront pas un homme de la mort,
et n'arracheront pas davantage le faible à l'emprise du puissant.
Ils ne feront pas retrouver la vue à un aveugle ;
l'homme qui est dans la détresse, ils ne l'en feront pas sortir.
Ils ne prendront pas pitié de la veuve, et ils ne seront pas les bienfaiteurs de l'orphelin. »
Nous avons là comme une antithèse de toutes les merveilles qui sont attribuées au Dieu d'Israël.

260 Is 1,23. Cf. aussi Ez 22,27 : « Ses chefs, au milieu d'elle, sont comme des loups qui déchirent leur proie et versent le sang, faisant périr les gens pour voler leurs biens. »

261 On sait que les responsables de la justice ne doivent en aucune circonstance accepter de cadeaux. Cette règle est bien attestée en Ex 23,8 et Dt 16,19 ; dans le Livre du Deutéronome, celui qui accepte un cadeau pour faire périr un innocent est menacé de malédiction (Dt 27,25) ; cette pratique est à nouveau dénoncée par le prophète Isaïe dans le chapitre 5, mais sans référence à la condition sociale des parties (Is 5,23).

262 Is 1,17 : « Apprenez à faire le bien, recherchez la justice, mettez au pas l'exacteur, faites droit à l'orphelin, prenez la défense de la veuve. »

263 גְּזֵלָה : Ez 18,7 ; 33,15.

264 Cf. Lv 5,23 sur le devoir de restituer l'objet volé.

Isaïe utilise ici le terme עָנִי qui désigne le malheureux, celui qui est opprimé, oppressé, avec parfois le sens d'être humilié, affligé. Ce terme selon Augustin George,[265] désigne moins une situation de pauvreté que de dépendance. Le 'courbé'[266] est un inférieur, un petit, un opprimé. La faute des chefs est d'autant plus grave que les humbles n'ont pas les moyens de résister par leur propre force.[267]

Un autre exemple de comportement détestable aux yeux du Seigneur est celui des mauvais bergers, dénoncé par le prophète Ézéchiel.[268] Ce qui constitue la faute des bergers, c'est le manque de compassion et de soin, la négligence devant le rôle que l'on attribue d'habitude au pasteur. Ce reproche du prophète nous éclaire sur l'attitude paternelle et attentive requise pour correspondre aux attentes du Seigneur. Devant la faiblesse, la maladie, l'égarement, l'attitude requise est celle du pasteur qui a le souci de faire paître son troupeau. Au contraire, le mauvais berger se nourrit du troupeau ; il pratique donc une exploitation à son profit, sans se soucier des brebis chétives.[269]

3. *Vulnérables et agressifs*

Tandis que les puissants se comportent avec indifférence, et même avec violence, ils craignent pour leur pouvoir. Ils sont jaloux de leurs prérogatives, mais également, redoutent d'être contestés. Ils scrutent du regard ceux qui les entourent, et cela trahit leur inquiétude. Leur agressivité naît d'une crainte, qu'ils nourrissent, paradoxalement, à l'égard des faibles. Nous trouvons une illustration de cela dans la campagne d'Holopherne contre Béthulie ; en effet, un peuple pauvre et modeste est oppressé par les puissantes troupes assyriennes ; Holopherne rassemble une armée

---

265 Cf. A. GEORGE, « La pauvreté dans l'Ancien Testament » in *La pauvreté évangélique* ; ouvrage collectif (*Lire la Bible* 27, Paris 1971), p. 17.

266 Cf. supra p. 4.

267 La rapacité est parfois comparée à l'attitude d'une bête sauvage. Le lion qui se cache et bondit traduit particulièrement bien cette cruauté des hommes, et leur domination violente ; cf. Pr 28,15 :
« Un lion rugissant, un ours qui bondit,
tel est le chef méchant sur un peuple faible (דַּל). »

268 Cf. Ez 34,3-4. Cf. supra p. 132. Le prophète Jérémie dénonce aussi les mauvais bergers, mais en leur reprochant surtout de disperser le troupeau ; cf. Jr 23,1.

269 Cette attitude contraste bien sûr avec la promesse faite à Israël d'être conduit par un bon pasteur. Cf. Is 40,11 ; Ez 34,14-15 ; dans l'Évangile selon saint Jean, c'est le Christ qui est le Bon Pasteur ; cf. Jn 10,11 ; il accomplit plus que la promesse des prophètes, puisqu'il se définit comme celui qui se dessaisit de sa vie pour ses brebis.

impressionnante pour assiéger la ville : cent soixante dix mille fantassins,[270] et douze mille cavaliers (Jdt 7,2). Pourtant ces troupes vont être mises en déroute, d'abord par la ruse de Judith, qui s'introduisant dans la tente d'Holopherne, lui coupe la tête ; puis par le peuple, qui, profitant de la surprise et de l'effroi des ennemis, les poursuit et les combat victorieusement. La honte infligée aux troupes assyriennes est considérable ;[271] mais la gloire est attribuée au Dieu d'Israël : « Entonnez un chant à mon Dieu sur les tambourins, chantez le Seigneur avec les cymbales, mêlez pour lui le psaume au cantique, exaltez et invoquez son nom ! ... » (Jdt 16,1)

Ce cantique évoque bien la grandeur de Dieu qui se manifeste par des instruments pauvres et dérisoires : une veuve pieuse, et un peuple humble et faible : l'insistance est nette dans le verset 11 :

Ce que fait le peuple :	**Ce que fait l'ennemi :**
*Mes humbles (*οἱ ταπεινοί μου*) crièrent*	*et eux prirent peur,*
*mes faibles (*οἱ ἀσθενοῦντές μου*) hurlèrent,*	*et eux furent saisis d'effroi ;*
ils enflèrent leur voix,	*et eux reculèrent.*

Dans l'hymne de Judith (Jdt 16,1-17), la crainte, l'effroi des ennemis semblent attribués aux cris du peuple ; dans le récit (Jdt 14,11 - 15,7), le peuple ne crie pas, mais c'est plutôt les troupes d'Assur qui font retentir dans le camp leurs cris et leurs clameurs.[272] Le narrateur souligne ainsi l'effroi des Assyriens, en l'attribuant à la transmission de cette nouvelle que leur chef est mort : « pris de crainte et de tremblement, ils ne purent rester deux ensemble : ce fut la débandade » (Jdt 15,2 ; cf. Jdt 14,3). Y a-t-il une tension entre le récit et l'hymne, qui révélerait deux traditions rédactionnelles ? On peut aussi penser que tout assaut militaire, spécialement lorsqu'il s'accomplit dans l'enthousiasme et l'ardeur,[273] s'accompagne de cris et de clameurs, ce qui accentue le désarroi de l'adversaire.

---

270 Selon le grec ; cent vingt mille selon Vg et selon Jdt 2,15.

271 Cf. Jdt 14,18 : « Les esclaves se sont révoltés ; une seule femme des Hébreux a mis la honte dans la maison du roi Nabuchodonosor. Car voici qu'Holopherne est à terre et il n'a plus de tête. »

272 Jdt 14,19. La seule mention d'une clameur du peuple intervient la veille de l'attaque ; cf. Jdt 14,9.

273 L'offensive est soudaine et énergique, comme c'est attesté en Jdt 15,3 : « les hommes de guerre d'Israël foncèrent sur eux. » Le verbe ἐκχέω ici employé à l'aoriste passif, peut se traduire aussi par : « se répandirent » sur eux (cf. *TOB*).

Leur agressivité et leurs méfaits ne laissent pas les puissants dans la paix. Tandis qu'ils « mangent le peuple », ils sont pris de crainte et se mettent à trembler.[274] Parfois, c'est le Seigneur en personne qui pourchasse les agresseurs et leur inflige une défaite. La vulnérabilité est manifestée, dans le psaume 37, par le fait que les impies sont blessés au moyen de leurs propres armes ; alors qu'ils s'acharnent contre le pauvre et le petit, voici que l'épée entre dans leur cœur :

> « Les impies tirent l'épée, ils tendent l'arc, pour égorger l'homme droit,
> pour renverser le pauvre et le petit ;
> l'épée leur entrera au cœur et leurs arcs seront brisés. »[275]

Ils s'appuient sur une fausse sécurité, en croyant agir dans le secret, à l'insu de tous. Cette fausse sécurité se change en vulnérabilité : « Dieu a tiré une flèche, soudaines ont été leurs blessures. » (Ps 64,8)

Le thème du fort qui se croit à l'abri des regards, mais qui est connu de Dieu, apparaît à plusieurs reprises dans les psaumes : retenons en particulier le cas du psaume 9-10,[276] qui constitue, selon Ravasi, le *Bréviaire de la pauvreté*[277] et selon Gelin, le *manifeste des 'ănāwîm.*[278] Ces expressions se justifient par la richesse du vocabulaire contenu dans ce psaume, en ce qui concerne les pauvres.[279] La victime est explicitement identifiée au faible, au malheureux. L'impie paraît puissant, plein de suffisance, il compte sur ses propres forces : « je suis inébranlable, » pense-t-il.[280]

---

274 « Ne savent-ils, tous les malfaisants ? Ils mangent mon peuple,
voilà le pain qu'ils mangent, ils n'invoquent pas YHWH.
Là, ils seront frappés d'effroi sans cause d'effroi, car Dieu est pour la race du juste :
vous bafouez la révolte du pauvre, mais YHWH est son abri. »
Ps 14,4-6. Cf. aussi Ps 53,5-6.

275 Ps 37,14-15. Cf. aussi le psaume 64 qui évoque la calomnie, semblable à une épée acérée, à une flèche tirée en cachette : « Eux qui aiguisent leur langue comme une épée, ils ajustent leur flèche, parole amère. » Ps 64,4.

276 Les psaumes 9 et 10 sont distincts dans le TM ; dans la LXX et la Vg, ils constituent un seul psaume, ce qui crée un décalage dans la numérotation jusqu'au psaume 147. Les arguments pour considérer qu'il s'agit d'un seul psaume sont nombreux, mais résident essentiellement en trois indices : il s'agit d'un psaume alphabétique (même s'il y a quelques altérations) ; le psaume 10 n'a pas de titre, contrairement au 9 ; le vocabulaire employé est très semblable.

277 Cf. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, T. I, p. 212.

278 Cf. A. GELIN, *Il Povero nella s. Scrittura* (Milano 1956), p. 44, cité in G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, p. 209.

279 Nous trouvons au moins cinq termes différents : *'ānî, 'ānāw, 'ebyôn, dak, ḥēlkâ* (Ps 10).

280 Ps 10,6 ; traduction : *TOB*.

Le psaume 10 manifeste une progression de la pensée selon le plan général suivant[281] :

Les versets 1 à 5 soulignent l'orgueil et l'arrogance de l'impie.

Le verset 6 forme inclusion avec le verset 11 : « Il dit en son cœur.... »

Les versets 8 et 9 sont composés de telle sorte que l'action se déroule par des avancées progressives ; les répétitions scandent les actions de se cacher et de frapper le malheureux. On notera que le terme חֶלְכָה n'apparaît que dans ce psaume ; il intervient à trois reprises (versets 8, 10 et 14).

Les répétitions portent sur les expressions : être à l'affût,[282] sous les couverts, ravir l'opprimé :

Verset :	Position de l'impie :		Action :	Moyen employé
8	*Il est assis **à l'affût**, dans l'enclos*	*sous les **couverts***	*Il massacre l'innocent*	
9a	***À l'affût,***	*bien **couvert**, comme un lion dans son fourré*		
9b	***À l'affût***		*Pour ravir l'opprimé* (עָנִי)	
9c			*Il ravit l'opprimé* (עָנִי)	*en le traînant dans son filet.*

Nous avons ensuite une prière de supplication qui s'adresse à YHWH ; celle-ci est insérée entre deux verbes à l'impératif : « Dresse-toi ! » (v. 12) et « Brise le bras... » (v. 15).

Les versets 16 à 18 clôturent le psaume ; ils sont une louange à YHWH. Ce qui concerne particulièrement la force de Dieu, sa grandeur, est surtout évident dans la finale du psaume : à partir du verset 14, il n'est plus question d'oppression des humbles, mais seulement de la puissance de Dieu. Le thème du Seigneur qui voit, qui connaît, est exprimé par l'insistance « tu as vu,

[281] Le plan du psaume est d'abord donné par les strophes, puisqu'il s'agit d'un psaume alphabétique.

[282] Au début du verset 10, nous avons trois verbes qui se suivent et qui désignent la même action : « Il épie, s'accroupit, se tapit... »

toi,… »[283] Ceci vient démentir la pensée que les impies cultivent dans leur cœur : « Dieu se couvre la face pour ne pas voir » (verset 11).

Tandis que l'infidèle voit dans son impunité la preuve qu'il n'y a pas de Dieu, le psalmiste loue le Seigneur qui sait tout, qui accomplit toute justice et vient au secours du malheureux. On pourrait bien sûr s'étonner de la concomitance, dans ce psaume, de thèmes aussi différents que la royauté de Dieu, l'agressivité et la suffisance des impies, et les merveilles accomplies par le Seigneur.[284] Cette diversité se comprend si l'on interprète la royauté de Dieu comme se manifestant justement dans le secours des plus petits.

Ce paragraphe se proposait de montrer comment Dieu se distingue, par son regard et son attention aux petits. Son comportement s'oppose pratiquement point par point avec celui des 'grands' :

- Dieu est juste, d'une justice transcendante, qui défie les règles habituelles du droit ;[285] les grands machinent l'injustice, et oppriment les petits.
- Dieu est compatissant, et tendre : le seul argument de la faiblesse suffit pour motiver son intervention ;[286] les grands sont rapaces et arrogants, sûrs d'eux-mêmes, indifférents.
- Dieu soutient la cause des petits en se faisant législateur et avocat ;[287] les grands corrompent la justice pour parvenir à leurs objectifs.
- Enfin, le regard de Dieu sur les petits est compréhensif, pénétrant,[288] tandis que les grands portent un regard à la fois agressif et craintif. Le tableau suivant synthétise le contraste que nous avons souligné entre l'expression de la grandeur de Dieu, et celle des puissants de ce monde :

Dieu	**Les 'grands'**
juste, d'une justice transcendante	machinent l'injustice
compatissant, tendre	rapaces, arrogants, indifférents
avocat, législateur favorable aux petits	corrupteurs de la justice
dont le regard est compréhensif, pénétrant	dont le regard agressif trahit la vulnérabilité

283 רָאִתָה כִּי־אַתָּה ; Ps 10,14.

284 Cf. G. RAVASI qui souligne le changement permanent de registres ; *Il Libro dei Salmi*, p. 215.

285 Cf. p. 123 et s.

286 Cf. p. 123 et s.

287 Cf. p. 107 et s.

288 Cf. p. 151 et s.

Conclusion de la deuxième partie

Nous avons vu combien la manière de siéger, propre à Dieu, était particulière : Le psaume 113 nous a déjà introduits dans ce thème de Dieu à la fois très haut et abaissant son regard jusque sur la condition la plus misérable. Tenir ensemble ces deux aspects, c'est souligner une dimension de la justice de Dieu et de sa grandeur : la vraie grandeur n'est pas de siéger en monarque absolu, à distance du peuple, mais de se pencher, d'abaisser son regard.

Le Livre d'Isaïe nous a éclairés sur la question mystérieuse de l'habitation de Dieu. Il habite aux cieux, mais aussi sur la terre, avec les esprits humiliés. Son activité consiste à vivifier, à redonner vie aux cœurs et aux esprits écrasés. Dans le but d'approfondir l'étude de cette connivence entre le Très-Haut et les très humbles, nous avons ensuite établi une hypothèse, en considérant que cette proximité pouvait revêtir un sens juridique : Dieu se tient auprès du pauvre en vue de le protéger, de le défendre, de l'assister. Pour conclure sur cette investigation, nous pouvons établir trois résultats :

- Le thème de la double habitation de Dieu est distinct de celui de la protection juridique du pauvre. Le fait que Dieu habite avec l'humilié revêt un sens plus large, et également plus difficile à saisir. Il y a là quelque chose de permanent, qui échappe aux circonstances concrètes que nous avons évoquées plus haut. Le thème de la double habitation évoque quelque chose de la transcendance de Dieu, qui relève celui qui est humilié.

- Pour autant, la question de Dieu, *gō'ēl* de la veuve et de l'orphelin, qui se tient à la droite du pauvre pour le protéger et le défendre, n'est pas sans lien avec le thème précédent. Nous avons dans les deux cas l'idée d'une proximité et d'un secours. Mais ce lien recouvre seulement un aspect d'une question plus large qui comporte de multiples facettes.

- Notre chapitre VI a évoqué l'unicité de cette protection divine, en soulignant l'isolement du pauvre. Dieu apparaît ainsi dans sa singularité, en affichant une grandeur diamétralement opposée à celle des grands de ce monde. Il s'agit d'une reprise du thème de la transcendance, qui apparaissait déjà dans les deux chapitres précédents, mais sous une forme comparative, qui synthétise les résultats préalablement obtenus.

Il nous reste à aborder un nouvel élément, qui constituera le thème de recherche de notre dernière partie : en quoi la relation entre Dieu et les pauvres s'explique-t-elle par le lien entre le Créateur et sa créature ? Si Dieu

est si attentif aux faibles et aux pauvres, n'est-ce pas parce qu'il en est l'auteur ?

Troisième partie

La connivence entre Dieu Créateur et le pauvre

La recherche que nous avons menée jusqu'à présent nous a permis de mieux cerner le lien qui rapproche YHWH des petits et des pauvres. Il abaisse son regard, il fait siéger ; plus encore, il habite chez le contrit pour le vivifier. Mais le motif de cette relation, le secret de cette prédilection nous reste encore caché. Pourquoi donc le Seigneur est-il si lié aux petits, aux humbles ? Dans le développement qui suit, nous allons tenter d'avancer une explication ; nous défendrons l'hypothèse selon laquelle ce rapport est étroitement lié au statut de Dieu, Créateur de toute chose. Le fait qu'il soit à l'origine de tout le créé lui confère pour ainsi dire un regard différent sur le monde, ou plutôt sur chacune de ses œuvres. Mais bien plus qu'un regard, c'est une relation spécifique qu'il établit avec ses créatures, des plus petites aux plus grandes. Nous partirons du Livre des Proverbes pour illustrer cet aspect. Nous essayerons d'expliquer cette connivence en nous appuyant surtout sur cette spécificité de Dieu, Créateur universel.

Dans une première étape, nous tenterons de fournir une interprétation du Pr 14,31 : lorsque le pauvre est opprimé ou raillé, c'est le Créateur lui-même qui est touché. Nous avancerons ensuite des éléments d'explication pour éclairer cette connivence entre Dieu Créateur et les pauvres.

Chapitre VII : Au-delà du pauvre, Dieu lui-même ; une étude de Pr 14,31

Afin d'éclairer les relations qui unissent Dieu et les pauvres, il nous a semblé intéressant de retenir le Pr 14,31. Il présente la particularité de mentionner un lien étroit entre le דָּל et Dieu, en tant que Créateur :

« Opprimer le faible,
c'est outrager son Créateur ;
c'est l'honorer
que d'être bon pour le pauvre. »

Ce proverbe nous invite à une interrogation : pourquoi le Créateur est-il affecté par l'oppression du pauvre ? Comment se fait-il qu'au-delà du faible, ce soit Dieu lui-même qui soit outragé ? Pour répondre à ces questions, nous procéderons en trois étapes. Un premier paragraphe sera consacré à l'étude du texte proprement dit. Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons à la place de ce proverbe dans l'ensemble du Livre. Un troisième paragraphe proposera une interprétation théologique du proverbe.

A. Étude du texte et traduction

Il s'agit d'une construction selon une structure en chiasme, avec une antithèse. Honorer répond à outrager. Être bon répond à opprimer. Faible (דָּל) et pauvre (אֶבְיוֹן) se correspondent. Du point de vue littéraire, nous avons une structure ternaire. La composition est équilibrée : chaque stique commence par un participe qui évoque deux attitudes rigoureusement opposées à l'égard du faible - pauvre. Vient ensuite un verbe qui se rapporte au Créateur. Dans le premier stique, ce verbe est au *pi'el* accompli. Dans le deuxième stique, nous avons un participe *qal*, du verbe חָנַן. Une traduction plus littérale serait la suivante :

« L'oppresseur du faible (litt. : 'l'opprimant le faible') outrage son Créateur ;

il l'honore (il est honorant) le bienfaiteur (litt. : 'le faisant grâce') du pauvre. »

1. « L'oppresseur du faible outrage son Créateur »

עֹשֵׁק־דָּל חֵרֵף עֹשֵׂהוּ

Le verbe עָשַׁק signifie opprimer, extorquer, exploiter. Il prend parfois le sens de prélever par la force un montant indu, excessif. C'est le sens que l'on trouve dans le Livre du Lévitique, qui prévoit un dédommagement en cas d'extorsion de ce type (Lv 5,23). Le dédommagement doit être égal au montant exigé en trop, augmenté d'un cinquième. L'expression « oppresseur du faible » se retrouve une autre fois dans le Livre des Proverbes au chapitre 22 : « Opprimer un faible (עֹשֵׁק דָּל), c'est l'enrichir, donner au riche c'est l'appauvrir » (Pr 22,16).

Dans la Septante, le verbe συκοφαντέω est toujours associé dans les proverbes à des questions d'argent.[1] Signalons que dans le grec classique, συκοφαντέω signifie calomnier, accuser faussement ; c'est secondairement qu'il prend le sens d'extorquer par des calomnies ou des chicanes.[2] Cette racine grecque a donné en français le mot sycophante, qui désigne le dénonciateur, le délateur qui poursuit des objectifs dévoyés. La Vulgate a suivi ce sens en traduisant par *calumniatur*. Emerton suggère que les traducteurs anciens auraient connu cette nuance de sens à partir de la racine hébraïque.[3] Il avance un certain nombre d'arguments en faveur du sens calomnier ; en particulier la présence du verbe חֵרֵף suggère une injure verbale : « Le diffamateur du pauvre a injurié son Créateur. »

Le *dal* est le faible, le pauvre, celui qui est de basse condition. C'est le terme que nous avons déjà rencontré dans le psaume 113 : « il retire le faible de la poussière. » (Ps 113,7 ; 1 S 2,8). Ce terme comporte une nuance qui évoque le fait d'être faible, non pas seulement dans un sens économique, mais aussi physique : on peut comprendre : le chétif.[4] On trouve aussi souvent ce terme dans le Livre du prophète Amos, notamment à propos des torts qui sont faits aux faibles, aux sans défense.[5] Ici, dans le proverbe

---

1 Cf. Pr 22,16 & 28,16 ; cf. D.-M. D'HAMONVILLE, E. DUMOUCHET, *La Bible d'Alexandrie, LXX*, 17 : Les Proverbes (Paris 2000), p. 246.

2 Cf. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, p. 1817.

3 Cf. J. A. EMERTON, « Note on some Passages in the Book of Proverbs », *JTS* 20 (1969), p. 202-220. À l'appui de sa thèse, EMERTON signale la leçon retenue dans la Peshitta ; cf. p. 203.

4 Ainsi A. CHOURAQUI, *La Bible* (Paris 1989) propose la traduction suivante : « Exploiteur du chétif, atterrement de son auteur ; qui gracie le pauvre le glorifie. »

5 Par exemple, en Am 2,7: « parce qu'ils sont avides de voir la poussière du sol sur la tête des indigents (דַּלִּים) et qu'ils détournent les ressources des humbles (עֲנָוִים), ... » Cf. aussi Am 4,1 ; 5,11 ; 8,6.

14,31, nous avons le thème de celui qui est soit l'objet d'une oppression contre laquelle il ne peut rien, soit l'objet d'une bienveillance de la part d'autrui. Son sort lui échappe en grande partie, et il est tributaire de son environnement. Ce terme, *dal*, est-il l'indice d'une datation précoce ? C'est l'opinion de Boström.[6] Le terme est fréquent dans la littérature de la sagesse. On le trouve 14 fois dans le Livre des Proverbes, les emplois étant regroupés pour la moitié dans la collection des Pr 10,1 à 22,16. Les autres emplois sont regroupés pour la plupart dans la collection des Pr 25 à 29, à l'exception de l'un d'eux.[7]

L'outrage fait au Créateur prend ici le sens d'une injure grave. Le verbe חֵרֵף employé au *pi'el* accompli signifie outrager, insulter. Dans les Livres historiques, ce verbe est souvent employé avec le sens de mettre au défi, provoquer le camp adverse ; par exemple le Philistin Goliath lance un défi (cf. 1 S 17,10) aux lignes d'Israël. Dans le Livre des Juges, Gédéon revient exterminer les gens de Sukkot parce qu'ils ont refusé de nourrir ses troupes et qu'ils l'ont défié.[8] Dans les Livres sapientiaux, le verbe est employé soit à propos de Dieu qui est atteint par une insulte, de l'ordre du blasphème ; ainsi dans le psaume 74 : « Rappelle-toi : l'ennemi a blasphémé YHWH » (Ps 74,18) ; soit à propos d'un homme qui fait monter sa plainte vers Dieu à cause des ennemis qui l'insultent (cf. Ps 102,9).

Lorsqu'il est appliqué à Dieu, il représente une injure très grave. Dans la Septante, le plus souvent ce verbe חֵרֵף est traduit par ὀνειδίζω ; en grec, ce verbe signifie bien outrager, injurier. Mais ici, dans le proverbe 14,31, le verbe utilisé est : παροξύνω. Il s'agit d'une équivalence très rare. La Septante ne traduit que deux fois le verbe חֵרֵף par παροξύνω.[9] Habituellement, ce verbe dans la Septante traduit d'autres expressions hébraïques, comme le verbe נָאַץ qui signifie outrager dans le sens de narguer, blasphémer, mépriser. Par exemple dans le récit du châtiment de la bande de Coré (Nb 16), Moïse indique le signe auquel on reconnaîtra que ces gens ont méprisé (παρώξυναν) YHWH. Le signe souligne la gravité de la faute et rend le châtiment exemplaire : « Mais si YHWH fait quelque chose d'inouï,... » (Nb 16,30). C'est bien ce que fait YHWH : la terre s'ouvre et les avale, eux, leur famille et tous leurs biens.[10]

---

6 Cf. L. BOSTRÖM, *The God of the Sages ; the Portrayal of God in the Book of Proverbs* (Coniectanea Biblica, Old Testament series 29, Stockholm 1990), p. 59.

7 Il s'agit du Pr 22,22 qui recommande de ne pas dépouiller le faible.

8 Jg 8,6.15. On se reportera aussi à 2 S 21,21 ; 1 Ch 20,7.

9 Il s'agit des Pr 14,31 et 17,5.

10 Nb 16,31-32. Voir aussi Nb 14,11.23 ; 2 S 12,14 ; dans tous ces emplois, l'outrage commis contre Dieu est puni de mort. Dans le cas de Nb 14,11, le peuple doit son salut

Il semble que si dans la Septante, le verbe חָרַף a été traduit exceptionnellement par παροξύνω, c'est dans le but de souligner la gravité de l'offense perpétrée contre Dieu lui-même.[11]

Il y a deux manières d'interpréter le possessif (son Créateur) : soit en se référant au sujet 'celui', soit en se référant au 'faible'. Dans le premier cas, l'insulte à Dieu, Créateur de l'oppresseur, peut se comprendre comme la violation d'un précepte.[12] Ainsi, dans la 'loi de sainteté' il est prescrit de ne pas 'grappiller', et de respecter le sourd et l'aveugle (cf. Lv 19,9-10.14). Insulter un sourd ou mettre un obstacle devant un aveugle est se jouer de son handicap, de sa faiblesse. C'est en quelque sorte le narguer, l'humilier, le mépriser. C'est ne pas faire cas de sa dignité d'homme, de créature. Dans ce verset du Lévitique, il n'y a pas d'allusion au Dieu Créateur, mais il y a une reprise de l'affirmation qui revient comme une antienne : « je suis YHWH. » (אֲנִי יְהוָה)[13] Alonso Schökel interprète le proverbe en ce sens.[14] Dans ce cas, le proverbe se ramènerait à un précepte moral, la référence au Créateur prenant assez peu de relief.

Dans le second cas, le proverbe signifie que l'oppression d'une créature faible est une offense à celui qui l'a créée. La référence au Créateur devient alors cruciale : elle explique le lien entre une faute de caractère profane, et la faute religieuse. Pourquoi y a-t-il un tel lien ? On peut penser que celui qui opprime un faible ne prétend pas outrager son Créateur. C'est plutôt par

---

à l'intercession de Moïse ; mais aucun d'eux ne verra la terre promise, à l'exception de Caleb. Le même verbe dans la LXX sert aussi à traduire d'autres verbes hébreux comme כָּעַס qui au *hif'il* signifie vexer, offenser, indigner ; cf. Dt 9,18 ; 32,16 ; Ps 106,29 ; Is 65,3, ou encore קָצַף qui au *hif'il* signifie irriter, offenser ; c'est le verbe qui est employé dans le Dt à propos du peuple qui a irrité Dieu à Massa : « À Taveéra, à Massa, à Qivroth-Taawa, vous avez irrité YHWH. » Cf. Dt 9,22 ; cf. aussi Dt 9,7.8.19 et Is 47,6.

11 Cet élément mis à part, la traduction de la LXX est assez littérale : « ὁ συκοφαντῶν πένητα παροξύνει τὸν ποιήσαντα αὐτόν ὁ δὲ τιμῶν αὐτὸν ἐλεᾷ πτωχόν. » Il en est de même pour la Vg : « Qui calumniatur egentem exprobrat factori eius honorat autem eum qui miseretur pauperis. »

12 Cf. C. H. TOY, *Proverbs* (ICC, Edinburgh 1948), p. 299-300.

13 Dans le code deutéronomique, on trouve aussi une prescription recommandant d'ouvrir sa main au pauvre (Dt 15,8). La référence à Dieu intervient comme une mise en garde en cas d'appel de la part du pauvre : « Car alors, il appellerait YHWH contre toi, et ce serait un péché pour toi. » (Dt 15,9) Dans ce texte, il semble que le péché soit lié au fait d'arracher un cri au pauvre. Si le pauvre crie, Dieu entend, et cela constitue et atteste en quelque sorte le péché de l'homme indifférent, du 'vaurien', qui spécule sur la proximité de la septième année (cf. Dt 15,9).

14 Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, J. VILCHEZ LINDEZ, *Sapientiales I : Proverbios* (NBE, Madrid 1984), p. 324.

appât du gain, par indifférence, voire par habitude que l'exploitation a été commise. Mais avec ce proverbe, la faute paraît soudain bien plus grave ; la lésion atteint en quelque sorte le patrimoine de Dieu. Le terme עֹשֵׂה évoque d'abord le sens de Créateur, mais avec une nuance de propriété, de patrimoine acquis[15] : le pauvre est l'œuvre de Dieu, et celui-ci conserve, en tant qu'auteur, un droit sur l'œuvre de ses mains.

Voilà pourquoi Job, prenant en main sa propre défense contre Dieu, évoque son attitude vis-à-vis des pauvres. Son argument est de dire qu'il n'a pas méconnu le droit de son serviteur, et de sa servante, parce que tous deux, comme Job, ont été créés de la même main : « Ne les a-t-il pas créés comme moi dans le ventre ? Un même Dieu nous forma dans le sein. »[16] Il nous faut garder à l'esprit que Job est un païen ; il fonde sa réflexion sur Dieu en tant que Créateur.

Doit-on prendre le mot Créateur au sens fort, ou bien, comme le suggère Toy, dans un sens atténué ? Selon lui 'Créateur' « est un nom divin de la littérature sapientielle tardive. »[17] Il faudrait le comprendre comme un équivalent du Nom de Dieu. On peut aussi interpréter le mot Créateur au sens fort, et considérer que c'est en tant que tel que Dieu est affecté par le malheur de ses créatures faibles. C'est le sens que nous retiendrons dans ce chapitre.

2. « Il l'honore, le bienfaiteur du pauvre »

וּמְכַבְּדוֹ חֹנֵן אֶבְיוֹן׃

Le deuxième stique du verset évoque de façon antithétique la bienveillance à l'égard du pauvre, et ses conséquences par rapport à Dieu. Mais ici, le participe suggère d'abord le résultat vis-à-vis de Dieu : Il l'honore (le Créateur), celui qui agit ainsi. Ce terme est rarement appliqué à Dieu dans le Livre des Proverbes. Mentionnons toutefois Pr 3,9-10 : « Honore YHWH de tes biens et des prémices de tout ton revenu ; alors tes greniers regorgeront de blé et tes cuves déborderont de vin nouveau. » Cependant, dans le Pr 14,31, il y a comme un effet induit, automatique, lié à l'attitude bienveillante pour le pauvre. C'est de l'acte lui-même que découle le fait d'honorer YHWH, non de l'intention.

---

15 Notons que le verbe עָשָׂה est aussi employé dans le sens d'acquérir, amasser. Cf. Gn 12,5 ; 31,1 ; Dt 8,17, Ez 28,4.

16 Jb 31,15 ; cf. aussi Ml 2,10 : « N'avons-nous pas tous un seul père ? Un seul Dieu ne nous a-t-il pas créés ? Pourquoi sommes-nous traîtres l'un envers l'autre, profanant ainsi l'alliance avec nos pères ? »

17 Cf. C. H. TOY, *Proverbs*, p. 300.

Le deuxième verbe est le participe du verbe חָנַן au *qal*. Ce verbe signifie avoir pitié, être bon. Dans les psaumes, la même forme se rencontre pour évoquer celui qui prête[18], ou celui qui donne.[19] Dans les proverbes, un emploi très voisin se retrouve, en lien avec la rétribution que l'on peut attendre du Seigneur : « Celui qui a pitié du faible (דָּל) prête à YHWH qui le lui rendra » (Pr 19,17). Ce proverbe présente un intérêt particulier pour éclairer le lien de connivence entre le pauvre et le Créateur. Nous y reviendrons par la suite.[20]

L'étude du Pr 14,31 ne saurait être séparée d'une investigation sur le contexte immédiat. Il nous reste à envisager la place de ce proverbe dans l'ensemble du Livre, en tenant compte des parallèles éventuels.

B. Étude du contexte

Le Pr 14,31 appartient à la collection salomonienne. Il nous faudra aborder la question de la structure, à l'intérieur de cette collection. Y a-t-il des sous-ensembles, qui peuvent être constitués par des liens formels ou thématiques ? Nous étudierons également le rapport entre le Pr 14,31 et le Pr 17,5 ; puis, nous considérerons les autres proverbes évoquant le thème des pauvres en lien avec le Créateur. Enfin, nous clôturerons cette section par quelques remarques à caractère historique et sociologique.

1. Structure de la collection salomonienne

Il est difficile de découvrir les principes de composition du Livre des Proverbes. S'agit-il d'une simple énumération de paroles de sagesse, qui étaient à l'origine séparées et indépendantes ? Nous devons ici distinguer deux réalités : on reconnaît habituellement que les proverbes ont une origine indépendante, et se sont propagés de façon orale. Ils ont ensuite été rassemblés en collections. Mais cela n'implique pas que ces collections aient été constituées sans ordre. Au contraire, on peut poser l'hypothèse que ces proverbes ont été rassemblés dans un but pédagogique, sous la forme de petits ensembles constituant autant de traités abordant des sujets variés. L'étude conjointe de plusieurs proverbes mis ensemble pourrait déboucher sur une interprétation plus englobante que l'étude d'un seul d'entre eux. La

---

18 Ps 37,26 : « tout le jour il a pitié, il prête. » Cf. aussi Ps 112,5.

19 Ps 37,21 : « le juste a pitié, il donne. »

20 Cf. infra p. 202.

répartition en chapitres n'est pas pertinente pour notre étude ; elle est tardive, ayant été établie au Moyen-Âge.

Plusieurs études récentes ont tenté de mettre en lumière la structure de certaines collections du Livre des Proverbes, ou bien de la totalité du Livre. Nous nous intéressons seulement ici à la collection salomonienne, et tout spécialement au contexte immédiat du Pr 14,31. Cette collection est reconnue pour être ancienne, très sûrement antérieure à l'exil.[21]

Quelle méthode peut-on employer pour discerner des ensembles ? En la matière, on ne peut se risquer qu'à faire des hypothèse, en s'appuyant sur les répétitions, formelles et thématiques, les inclusions, les paires de proverbes.[22] On reconnaît habituellement deux parties dans la collection salomonienne : Pr 10 à 15 et Pr 16 à 22,16. La première partie est la plus homogène ; elle regroupe essentiellement des proverbes antithétiques. Dans la seconde, on trouve aussi des proverbes antithétiques, mais cette caractéristique est moins systématique. Les auteurs ne sont pas unanimes pour reconnaître une structure dans le premier ensemble.[23]

Selon l'étude de Whybray, cet ensemble de proverbes (chapitres 10 à 15) se compose de petits ensembles évoquant des thèmes sapientiaux bien précis. Le Pr 14,31 serait inséré dans un groupe délimité par les proverbes 14,28-35. Il s'appuie pour cela sur les travaux de Plöger et Meinhold.[24] Ces proverbes évoquent des vertus ou des pratiques liées à la sagesse, la pitié (Pr 14,31), la justice, la paix du cœur. S'agit-il des vertus que l'on doit attendre du prince, du monarque ? C'est l'opinion de Whybray qui note la reprise du thème de la royauté aux versets 28 et 35. Cela permettrait de délimiter l'ensemble et confèrerait une connotation royale à ces proverbes. Le Pr 14,31 aurait une valeur essentiellement morale, et sans se limiter à cela, serait avant tout destiné aux princes, aux rois.

Il nous semble toutefois que dans cet ensemble des versets 28-35 apparaissent des thèmes qui se retrouvent plus loin, de sorte qu'une structure plus englobante, nous paraîtrait plus appropriée. Dans une étude récente, Ruth Scoralick a proposé une répartition en cinq sous-ensembles : Pr 10 –

---

21 H. DUESBERG la fait remonter à l'époque de Salomon (ca. 970-931). Cf. « Introduction au Livre des Proverbes », *BJ*, p. 1043. Cf. aussi R. C. VAN LEEUWEN, « Introduction to the Book of Proverbs », in *NIB*, T. V, p. 20.

22 Cf. R. N. WHYBRAY, *The composition of the Book of Proverbs* (JSOTS 168, Sheffield 1994), p. 62 et s.

23 Cf. R. N. WHYBRAY, *The composition of the Book of Proverbs*, p. 63.

24 Cf. O. PLÖGER, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (BKAT 17, Neukirchen-Vluyn 1984) ; A. MEINHOLD, *Die Sprüche. I. Sprüche Kapitel 1-15*; (Zürcher Bibelkommentare AT 16.1, Zürich 1991) ; cités par R. N. WHYBRAY, *The composition of the Book of Proverbs*, p. 65.

11,7 ; Pr 11,8 - 12,13 ; Pr 12,14 - 13,13 ; Pr 13,14 - 14,27 ; Pr 14,28 - 15,33.[25] Intéressons-nous au dernier groupe auquel appartient le Pr 14,31. Le verset 15,33 constitue très vraisemblablement la conclusion d'un ensemble : il s'agit d'une reprise du thème de la crainte du Seigneur : « la crainte de YHWH est école de sagesse ; l'humilité précède la gloire. »[26] Le verset 14,28 évoque ce que représente le nombre de sujets pour un roi : la gloire. Il fait suite à un ensemble qui se termine lui aussi par une mention de la crainte de YHWH, 'source de vie' (verset 27). La référence à la sagesse comme 'source de vie' formerait une conclusion et délimiterait le passage Pr 13,14 - 14,27. Ruth Scoralick note l'existence de paires qui permettent de dégager une structure : par exemple le verset 15,2 semble lié au verset 15,7 :

Pr 15,2 לְשׁוֹן חֲכָמִים תֵּיטִיב דָּעַת וּפִי כְסִילִים יַבִּיעַ אִוֶּלֶת׃
Pr 15,7 שִׂפְתֵי חֲכָמִים יְזָרוּ דָעַת וְלֵב כְּסִילִים לֹא־כֵן׃

On notera la correspondance de sens entre לְשׁוֹן (la langue) et שִׂפְתֵי (les lèvres), la répétition des 'sages' ; dans le deuxième stique de ces versets, le cœur correspond à la bouche ; le terme (כְּסִילִים) est repris en fin de verset pour évoquer les paroles des sots. Nous trouvons aussi d'autres couples de proverbes ; on peut rapprocher notamment Pr 14,33 et 15,14, ainsi que 14,29 et 15,18 :

14,29 אֶרֶךְ אַפַּיִם רַב־תְּבוּנָה וּקְצַר־רוּחַ מֵרִים אִוֶּלֶת׃
X
15,18 אִישׁ חֵמָה יְגָרֶה מָדוֹן וְאֶרֶךְ אַפַּיִם יַשְׁקִיט רִיב׃

On notera la reprise de l'expression אֶרֶךְ אַפַּיִם, long à la colère) ; elle apparaît dans le premier stique de 14,29 et dans le second de 15,18. Les expressions וּקְצַר־רוּחַ[27] et אִישׁ חֵמָה[28] se répondent. Si l'on tient compte de tous ces rapprochements, on obtient la structure suivante :

14,29 : **L'homme lent à la colère** est plein d'intelligence,
qui a l'humeur prompte exalte la folie.
14,33 : En un *cœur intelligent* demeure la *sagesse* ;
on ne la reconnaît pas au *cœur des sots*.
15,2 : <u>La langue des sages</u> rend le <u>savoir</u> agréable,
<u>la bouche des sots</u> éructe la folie.

---

[25] Cf. R. SCORALICK, *Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter Kapitel 10-15* (BZAW 232, Berlin 1995), p. 160 et s.
[26] Cf. Pr 1,7 ; notons que le stique 15,33b fait aussi l'objet d'une reprise en Pr 18,12b.
[27] « Qui a l'humeur prompte » ; traduction : H. DUESBERG, *BJ*.
[28] Litt. : « L'homme échauffé ».

15,7 : Les lèvres des sages répandent le savoir,
mais non le cœur des sots.
15,14 : *Cœur intelligent* recherche le *savoir*,
la *bouche des sots* se repaît de folie.
15,18 : **L'homme échauffé** engage la querelle,
l'homme lent à la colère apaise la dispute.

Ce grand ensemble de 25 versets serait suivi de deux groupes plus brefs : Pr 15,19-27 (9 versets) et Pr 15,28-32 (5 versets). Le premier revêt une certaine cohérence en raison de la répétition de mots clés : la joie, le chemin, ... Les versets 19 et 24 semblent liés, de même que les versets 21 et 23. Dans le deuxième ensemble, mentionnons seulement le chiasme entre les versets 28 et 29 :

15,28 : Le cœur du **juste** médite pour répondre,
la bouche des **méchants** éructe la méchanceté.
15,29 : YHWH s'éloigne des **méchants**,
mais il entend la prière des **justes**.

Revenons à la structure dans laquelle est inséré le Pr 14,31 : il se trouve inclus dans un chiasme qui a pour centre les Pr 15,4-5 ; le chiasme ne se retrouve pas rigoureusement avec une correspondance verset par verset[29] ; nous pensons cependant que l'étude de la structure permet au moins de mettre en exergue des thèmes sapientiaux particuliers qui peuvent éclairer le Pr 14,31. On notera en particulier la mention du Nom de YHWH qui intervient 5 fois.[30] À deux reprises il est mentionné à propos de la

[29] Pr 14,31 se situe entre les Pr 14,29 et 14,33, qui correspondent respectivement aux Pr 15,18 et 15,14. Il devrait donc, si la structure était parfaitement rigoureuse, correspondre au Pr 15,16 : « Mieux vaut peu avec la crainte de YHWH qu'un riche trésor avec l'inquiétude. » Sur le plan formel, on ne trouvera pas de correspondance avec le Pr 14,31. Le Pr 15,16 obéit à une syntaxe différente ; il ne comporte pas de verbe, mais seulement des adjectifs et des noms. On ne remarque pas d'assonance, ni de lien formel particulier. Il n'oppose pas en antithèse l'oppresseur et le bienfaiteur, mais une certaine forme de pauvreté confiante (plus exactement dans la crainte de YHWH) et une forme de richesse inquiète. Les seuls rapprochements que l'on peut noter sont d'une part la référence à Dieu évoqué soit comme Créateur, soit par le Nom de YHWH, et d'autre part le thème de la pauvreté, considéré dans les deux cas de façon bienveillante, positive.

[30] On lira l'intéressante étude de R. N. WHYBRAY sur les proverbes mentionnant le Nom de YHWH : « Yahweh-sayings and their contexts in Proverbs 10,1-22,16 » in M. GILBERT, *La Sagesse de l'Ancien Testament* (Louvain 1990), p. 156 et s. WHYBRAY montre que les proverbes en YHWH sont disposés dans le Livre des Proverbes non pas au hasard, mais dans un but théologique. Il note que les proverbes en YHWH sont

clairvoyance du Seigneur, qui observe les méchants et les bons, et connaît le cœur des hommes (Pr 15,3.11). La crainte de YHWH est évoquée également deux fois, pour désigner soit ce qui constitue la vraie richesse (Pr 15,16), soit en fin de section pour reprendre le thème de la sagesse (Pr 15,33 ; cf. Pr 1,7). Les autres références à YHWH concernent la faveur ou la défaveur que le Seigneur accorde à ses créatures (Pr 15,25.29), en particulier aux enfants.[31]

Le modèle de Ruth Scoralick nous paraît pertinent. Cet essai de structure, si hypothétique soit-il, nous invite à risquer quelques rapprochements, notamment entre le thème de Dieu-Créateur, de la clairvoyance de YHWH, de sa manière de prendre soin des biens de la veuve (Pr 15,25). N'avons-nous pas là trois aspects étroitement liés au thème de Dieu-Créateur ? Le propre du Créateur ne serait-il pas justement de se faire tout proche de ses créatures, de les relever lorsqu'elles sont avilies (cf. Ps 113,7), de les connaître d'un regard infaillible ? Si Dieu est outragé lorsque le petit est méprisé, c'est parce qu'il sait ce qui se passe sur terre ; cette connaissance nous semble liée à la science propre au Créateur de toute chose, telle qu'elle est soulignée par exemple dans le Livre de Job (cf. Jb 38).

2. Une autre manière d'outrager le Créateur : le Pr 17,5

Le Pr 17,5 développe un thème voisin du Pr 14,31 ; il se présente également sous une forme très similaire, en évoquant une seconde manière d'outrager le Créateur : « Qui se moque de l'indigent (רָשׁ) outrage son Créateur, qui se réjouit d'un malheur ne le fera pas impunément. »

On notera dans ce proverbe une construction brève en un verset, mais cette fois sans opposition ; les deux stiques se renforcent pour dénoncer les moqueurs. Ce qui est semblable au Pr 14,31, c'est essentiellement le premier stique. Nous rencontrons la même expression : « outrage son Créateur. » (חֵרֵף עֹשֵׂהוּ) Dans la Septante, nous retrouvons le verbe παροξύνω. En revanche le début est différent : il n'y a plus ici d'oppression du faible, mais il s'agit de moquerie. Le verbe לָעַג est au participe *qal*. Il signifie se moquer, tourner en dérision.[32] Par là, il souligne de façon complémentaire le lien entre le Créateur et le petit. La faute est différente : se moquer d'un

concentrés dans les chapitres 15 et 16. Le projet serait de donner un sens religieux aux proverbes royaux, qui apparaissent immédiatement après.

31 Pr 15,11 : « Shéol et abîme sont devant YHWH : combien plus le cœur des enfants des hommes ! »

32 Cf. l'emploi de ce verbe en Ps 44,14 ; 79,4 et en Jr 20,7 : « À longueur de journée, on me tourne en ridicule, tous se moquent de moi. »

pauvre n'est pas l'opprimer ; ce n'est pas lui nuire matériellement. C'est le mépriser, le considérer avec dédain. Le mépris littéralement consiste à n'attacher aucun prix ; au mieux, on ignore le pauvre, au pire, on le tourne en dérision. Mais la faute n'est pas moins lourde que l'oppression. Dans le contexte social d'un village, où la renommée compte beaucoup, la moquerie revient à un anéantissement social de la personne. La moquerie détruit la réputation et coupe le lien social. Elle est parfois même associée à une déchéance totale, voire une mort.[33]

Le résultat est le même par rapport au Créateur : c'est dans les deux cas l'outrager, l'offenser. En rapprochant les Pr 14,31 et 17,5, on pourrait comprendre que le Créateur se tient pour offensé chaque fois que l'on manque de respect pour un pauvre, qu'il soit exploité ou méprisé. Déprécier l'œuvre rejaillit sur son auteur.

Le pauvre est désigné par le verbe רוש au participe *qal*.[34] Cette racine signifie le plus souvent une destitution sociale (cf. Pr 14,20). Il s'agit d'un état d'indigence matérielle, qui devrait normalement déboucher sur une forme ou une autre de solidarité, de secours (cf. Pr 28,27). C'est le terme employé dans la parabole de Natan (cf. 2 S 12,1 & s.).

Le second stique est bâti selon une construction différente : « qui se réjouit d'un malheur ne le fera pas impunément. » Nous avons ici un adjectif suivi d'un nom (שָׂמֵחַ לְאֵיד), puis la négation et le verbe au *nif'al* (לֹא יִנָּקֶה). Le malheur (אֵיד), ici à l'état construit, désigne dans le Livre des Proverbes une détresse, une ruine, un malheur soudain.[35] Cette détresse ouvre la possibilité d'une entraide de voisinage, comme on le voit en Pr 27,10. Mentionnons une différence avec le texte de la Septante, qui traduit ainsi : « Celui qui rit du malheureux (ἀπολλυμένῳ) … » André Lelièvre, Alphonse Maillot et d'autres auteurs[36] suggèrent que la Septante aurait lu אֹבֵד (perdu) au lieu de אֵיד (malheur). Roland E. Murphy suggère que la Septante aurait

---

33 « Mais moi, je suis un ver et non plus un homme,
injurié par les gens, rejeté par le peuple.
Tous ceux qui me voient, me raillent ;
ils ricanent et hochent la tête. » (Ps 22,7-8)
Une déchéance particulièrement grave est celle d'être exposé aux sarcasmes des voisins, aux rires, aux moqueries ; cf. Ps 44,14-15. De même, les moqueries dont fait l'objet le prophète Élisée constituent une injure grave et débouchent, dans le récit, sur une malédiction et un dénouement dramatique ; cf. 2 R 2,23-24.

34 Cf. aussi : Pr 18,24.

35 Cf. Pr 1,26. Dans Pr 1,27, la détresse est associée à l'épouvante, à l'angoisse, à un événement qui survient de façon imprévisible, comme un tourbillon qui assaille. La soudaineté du malheur est aussi soulignée en Pr 6,15 & 24,22.

36 Cf. aussi L. ALONSO SCHÖKEL, J. VILCHEZ LINDEZ, *Proverbios*, p. 359.

seulement rendu par une expression concrète (celui qui est perdu, celui qui périt), l'expression abstraite du texte massorétique.[37] La Vulgate ajoute une précision en employant l'expression : « qui in ruina laetatur alterius… » Le terme *alterius* permet de faire le lien avec la première partie du verset : cet autre dans le malheur est le pauvre dont il ne faut pas se moquer sous peine d'outrager le Créateur. Le malheur d'autrui ne doit pas susciter la joie. La Septante comporte une sentence supplémentaire dans le même verset : « ὁ δὲ ἐπισπλαγχνιζόμενος ἐλεηθήσεται » : « celui qui est compatissant sera pris en pitié ». Ce stique ajoute dans le verset un élément antithétique qui vient équilibrer les deux aspects négatifs soulignés en 17,5 a et b. Il obéit à une construction parallèle au stique b.[38] Il aborde aussi le thème de la miséricorde, qui n'est pas évoqué par le texte massorétique. Le verbe σπλαγχνίζομαι signifie avoir pitié, avoir de la compassion. On le trouve employé dans l'Évangile selon saint Matthieu (Mt 9,36), à propos de Jésus qui a pitié des foules.[39] Cette sentence rappelle le Pr 14,21 : « il pèche celui qui méprise son prochain ; heureux qui a pitié des pauvres » (ἐλεῶν δὲ πτωχοὺς).[40] On notera que le thème de la miséricorde, de la compassion, de la pitié peut être considéré comme caractéristique du Livre des Proverbes selon la Septante ; en effet, ce thème est ajouté à d'autres endroits, au moyen de stiques supplémentaires.[41] Il ne semble provenir ni du stoïcisme, ni d'autres philosophies grecques, et constitue plutôt un trait typique de la piété juive.[42]

3. Les autres proverbes sur le Créateur et les pauvres

D'autres proverbes établissent un lien entre le thème de la création et le pauvre[43] ; en dehors des proverbes 14,31 et 17,5 déjà étudiés, nous en retenons deux :

---

37 Cf. R. E. MURPHY, *Proverbs* (WBC 22, Nashville 1998), p. 127.

38 ὁ δὲ ἐπιχαίρων .... ἀθῳωθήσεται
ὁ δὲ ἐπισπλαγχνιζόμενος .... ἐλεηθήσεται

39 Cf. G. MEZZACASA, *Il Libro dei Proverbi di Salomone ; Studio Critico sulle Aggiunte Greco-Alessandrine* (Roma 1913), p. 156. Remarquons aussi que le verbe ἐπισπλαγχνίζομαι est un hapax de la LXX. Le ἐπὶ manque dans l'Alexandrinus. Cf. D.-M. D'HAMONVILLE, E. DUMOUCHET, *La Bible d'Alexandrie, LXX* ; T. 17 : Les Proverbes, p. 259.

40 Cette attitude correspond à un trait souvent souligné par les prophètes à propos de Dieu ; YHWH manifeste sa tendresse, prend en pitié ; cf. Is 49,13 ; 54,10 ; 55,7.

41 Cf. Pr 12,13a ; 12,26b ; 13,9a ; 22,9a.

42 Cf. D.-M. D'HAMONVILLE, E. DUMOUCHET, *La Bible d'Alexandrie,* T. 17, p. 123.

43 Cf. R. E. MURPHY, *Proverbs*, p. 107.

Pr 22,2 : « L'homme riche et l'indigent se rencontrent l'un l'autre (נִפְגָּשׁוּ) ; YHWH les a faits tous les deux. »

Pr 29,13 : « L'indigent et l'homme de fraude se rencontrent l'un l'autre (נִפְגָּשׁוּ) ; c'est YHWH qui donne la lumière aux yeux des deux. »

Ces deux proverbes peuvent être rapprochés dans la mesure où ils évoquent des thèmes voisins : la rencontre entre des hommes de condition opposée, la référence à la création. Le parallèle pourtant n'est pas complet, puisque dans le deuxième proverbe, apparaît une catégorie nouvelle : l'homme d'oppression (אִישׁ תְּכָכִים).[44] Le sens n'est pas ici la richesse mais renvoie plutôt aux pratiques frauduleuses, aux oppressions, aux violences, littéralement : l'homme des fraudes, l'homme frauduleux. Cette mention de l'oppresseur et de l'indigent manifeste et souligne la faiblesse sociale et la vulnérabilité de celui qui est dépourvu de tout bien. Le רָשׁ est exposé à toutes les convoitises.

Comment traduire le verbe *nipgāšû* ? Il s'agit du verbe פגשׁ au *nif'al* accompli. Le sens qu'il faut donner à ce verbe est discuté ; le sens usuel du verbe est rencontrer. Le *nif'al*, comme dans la seule autre occurrence (Ps 85,11),[45] a sans doute un sens réciproque : se rencontrer l'un l'autre.[46] Doit-on retenir un sens littéral, ou plutôt un sens spirituel, en lien avec le thème de la création ? Considérons successivement ces deux interprétations.

À l'appui du sens littéral, on retiendra l'argumentation de McKane[47] : le riche et le pauvre (ou l'oppresseur et le pauvre) vivent à proximité l'un de l'autre. Cette juxtaposition résulte de l'habitat regroupé autour d'un ou de plusieurs chefs puissants susceptibles d'assurer la sécurité du village. L'extrême pauvreté côtoie l'extrême richesse sans frontière géographique nette. On en trouve une illustration en Lc 16,20, où le pauvre Lazare est assis sur le seuil de la demeure du riche. Cependant, cette interprétation, en retenant surtout l'aspect matériel et géographique de la rencontre, ne fait que peu d'écho au deuxième stique, qui évoque l'acte créateur de Dieu.

Si l'on retient le sens spirituel de la rencontre, on interprétera le verset en considérant le rapport du riche (ou de l'oppresseur) et du pauvre du point de vue de leur condition humaine ; leur différence de rang social est comme

---

[44] Le nom תְּכָכִים n'apparaît qu'ici dans l'Ancien Testament ; il est apparemment le pluriel de תֹּךְ. Ce mot apparaît en Ps 10,7 ; 55,12 ; 72,14 (en grec : τόκος), où le contexte laisse entendre qu'il doit s'entendre au sens fort ; il désigne des personnes agressives et puissantes, qui usent de la violence pour atteindre leurs fins.

[45] « Amour et vérité se rencontrent, justice et paix s'embrassent. »

[46] Cf. R. N. WHYBRAY, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs* (JSOTS 99, Sheffield 1990), p. 41-42.

[47] Cf. W. MCKANE, *Proverbs : a new Approach* (OTL, Philadelphia 1970), p. 41.

relativisée ; ils entrent en contact, et même, sont fondamentalement égaux, sous un certain aspect : ils ont même statut de créature de YHWH. Ce que pourrait suggérer cette expression, c'est qu'ils sont vus comme se rencontrant, dans un sens figuré, comme égaux au regard de Dieu.[48]

Il n'y a ici aucune suggestion comme ailleurs dans les proverbes, selon laquelle la pauvreté serait une chose qui ne devrait pas exister, ou, existant, qui appellerait une abolition (cf. Pr 30,8). YHWH les a faits tous les deux. Pour le moins, ces deux proverbes parlent d'une chose requise par Dieu, pour les riches : ils devraient reconnaître que les pauvres, étant des créatures de Dieu tout comme eux, ne sont certainement pas des outils inanimés bons à être exploités.

Le thème de ces deux proverbes, s'il est voisin de celui des deux autres (Pr 14,31 et 17,5), ne coïncide cependant pas exactement. Les Pr 14,31 et 17,5 évoquent une action (exprimée chaque fois par un verbe au participe) qui constitue une offense, ou qui honore le Créateur. Pour les deux derniers, il s'agit plutôt de dits sapientiaux plus généraux : ils expriment un état contrasté de richesse (ou d'oppression) et de pauvreté plus qu'une action précise ; ils évoquent une réalité davantage existentielle, qui pourrait constituer la raison d'être d'une conduite pratique : parce qu'il y a une sorte d'égalité de condition (Pr 22,2 et 29,13), le riche ne saurait exploiter le pauvre, ni se moquer de son malheur sans outrager le Créateur. Le riche se reconnaissant créature de Dieu, à l'égal du pauvre, honore le Créateur en ayant pitié du faible. C'est reconnaître la suprématie de YHWH sur tout le monde créé.

4. Le cadre historique et sociologique du proverbe

Maillot et Lelièvre[49] interprètent ce Pr 14,31 dans un sens essentiellement sociologique. Ce proverbe constituerait une remise en question d'un certain courant de sagesse favorable aux riches. Le droit du plus fort bénéficierait en quelque sorte d'une reconnaissance de fait, puisque la force, la richesse, sont données par Dieu. Ce proverbe affirme de façon synthétique et catégorique le devoir de respect des faibles. Aucune puissance, aucune autorité ne peut justifier l'oppression. Il proclame clairement le droit du faible à ne pas être opprimé. Cela se conçoit si l'on estime que ce proverbe appartient à la première collection salomonienne ; il remonte à une période antérieure à l'exil, probablement la période où les rois d'Israël, ainsi que les

---

[48] Cf. R. J. CLIFFORD, *Proverbs*, p. 195.

[49] Cf. A. LELIÈVRE, A. MAILLOT, *Commentaire des Proverbes* (Lectio Divina - Commentaires 1, Paris 1993), p. 164.

puissants s'écartèrent des prescriptions de la Loi. On pourrait alors établir un rapport avec les prophètes, notamment Amos qui dénonce les crimes commis contre les petits.[50] Selon Whybray, ces proverbes peuvent être compris comme la voix de personnes qui n'appartiennent ni à la classe des riches, ni à celle des pauvres. Ils se rapporteraient à une classe de personnes aisées qui portent de la considération aux pauvres et ne pensent pas à les exploiter[51] ; ils seraient une protestation, exprimée en faveur des pauvres, comme une catégorie incapable de s'exprimer pour elle-même, relatée par un observateur extérieur, plutôt que par un souffrant. Dans un contexte différent, on notera le parallèle avec la prophétie de Natan, où Dieu délègue un messager pour adresser des remontrances au roi David (cf. 2 S 12,1-6). Plus d'un siècle plus tard, c'est Élie qui est envoyé par le Seigneur vers le roi Akhab, après sa manœuvre déloyale envers le pauvre Naboth (cf. 1 R 21,1-22.).[52] Les prophètes jouent ce rôle de messagers du Seigneur dans une multitude de circonstances, mais particulièrement lorsque ce dernier est outragé par l'oppression des pauvres. Ceci souligne le gravité de la faute, puisque le Créateur non seulement met en oeuvre une sanction, mais encore prend le soin de l'expliciter, de l'exprimer. Le message du prophète prend, pourrait-on dire, un caractère jurisprudentiel, en établissant en quelque sorte une loi de l'agir divin. Dieu ne laisse pas impuni le crime commis contre le faible.

Après avoir examiné le texte même du proverbe, puis son environnement proche, il nous reste à répondre à la question du pourquoi. Quel rôle joue le thème de la création dans le Pr 14,31 ? Quelle relation implique-t-il entre Dieu et le pauvre ?

C. Commentaire exégétique et théologique

L'oppression du pauvre constitue une injure à la justice, mais plus que cela, elle offense le Créateur de toutes choses. Un premier paragraphe soulignera le thème de la Création dans le Pr 14,31. Le deuxième tentera d'éclairer ce rapport entre le plus petit et le Très-Haut. Nous tenterons enfin de situer le

[50] Cf. par exemple : Am 2,6 ; 8,4 & 6.

[51] Cf. R. N. WHYBRAY, *Wealth and Poverty*..., p. 42.

[52] AMBROISE DE MILAN (ca. 340 - 397) a vu dans l'épisode de Naboth l'archétype de toutes les oppressions dont les pauvres étaient victimes : « Naboth n'est pas non plus le seul pauvre qui soit tué : chaque jour Naboth est exécuté, chaque jour le pauvre est abattu. » Cf. *De Nabuthe*, I, traduit en français sous le titre : *Richesse et pauvreté ou Naboth le pauvre* (Les Pères dans la foi 4, Paris 1978), p. 19.

proverbe par rapport aux autres civilisations environnantes, notamment l'Égypte.

1. Le Pr 14,31 : deux lectures

Il nous paraît légitime de mettre en valeur cet aspect de Dieu-Créateur dans le Livre des Proverbes. En particulier, le Pr 14,31 gagne à être interprété dans le sens d'une théologie de la création, plutôt que dans le sens d'une théologie morale, d'une éthique sociale. Certes, certains théologiens, comme Boström[53] tendent à relativiser le thème de la création dans les proverbes particuliers qui y font référence, et dans le Livre des Proverbes en général.

Nous trouvons deux cosmogonies (Pr 3,19-20 et 8,22-31) et sept proverbes essentiellement regroupés dans le recueil de Pr 10 – 22,16.[54] Pr 3,19-20 évoque surtout le rôle de la sagesse, de l'intelligence, de la science dans l'œuvre de la création. Dans le verset 19, terre et cieux constituent un mérisme, et la sagesse et l'intelligence se répondent. Le verset 20 joue sur l'opposition entre les abîmes et les nues, tous deux objets de la science de Dieu. La seconde cosmogonie est plus développée. Elle se trouve dans la même section du Livre des Proverbes (Pr 1 – 9). Il s'agit de la Sagesse personnifiée, créée par Dieu comme un préalable à toute création matérielle.

Boström distingue deux traditions de la création dans le Livre des Proverbes : la création de l'univers et la création de l'homme.[55]

À la première, il rattache Pr 3,19-20 et 8,22-31. Il s'agit de proverbes évoquant le rôle de la sagesse dans la création du monde. Le thème de la création ne jouerait pas ici un rôle principal mais plutôt instrumental. Le but serait surtout de présenter la sagesse comme inhérente à la création du monde ; elle serait à la fois un instrument du Seigneur en vue de la création, et également le témoin unique de cette œuvre immense.

La seconde tradition concerne la création de l'homme. Nous pourrions y rattacher les Pr 14,31 et 17,5. Là encore, le thème de la création, selon Boström ne jouerait pas un rôle principal, mais viendrait plutôt appuyer une visée sociale et éthique. On justifierait l'exhortation à ne pas oppresser les pauvres en recourant à un argument théologique : c'est Dieu qui a créé les pauvres, tout comme les riches. Ainsi, Boström préfère utiliser l'expression 'motif de la création' plutôt que théologie de la création. Le Pr 14,31 devrait

---

[53] Cf. L. BOSTRÖM, *The God of the Sages*, p. 80 et s.

[54] Parmi ceux que nous avons déjà étudiés : Pr 14,31 ; 17,5 ; 22,2 & 29,13. Signalons aussi Pr 16,4.11 ; 20,12.

[55] Cf. L. BOSTRÖM, *The God of the Sages*, p. 83.

alors se comprendre sur le plan moral, à la manière d'une exhortation à ne pas opprimer le pauvre. Il manifesterait surtout un souci d'humanisme, une préoccupation pour la condition des plus défavorisés.[56] Ces proverbes feraient intervenir Dieu-Créateur comme un 'motif', et la visée serait anthropocentrique.[57] L'outrage au Créateur devrait se comprendre dans le sens suivant : il ne faut pas opprimer le pauvre, parce que c'est Dieu qui l'a fait, et il serait outragé.

À l'encontre de ce point de vue, certains auteurs soutiennent que la théologie de la création est sous-jacente au Livre des Proverbes ; ainsi Zimmerli et Hermisson[58]. Ce dernier reconnaît que la théologie de la création est davantage attestée dans les œuvres de sagesse plus tardives. Il pense que malgré le peu de références à la création dans le Livre des Proverbes, spécialement dans la deuxième partie (Pr 10 – 29), cet enseignement ancien est déjà orienté dans cette direction.[59]

Même si ce thème n'est pas dominant du point de vue des références explicites, il nous semble que transparaît l'idée d'un dessein divin, d'un ordre qui impose le respect et même l'admiration. Tout n'est pas chaos et désordre dans le monde ; celui-ci se maintient par une cohérence, un ordre.[60] L'existence d'un ordre du monde rend celui-ci accessible à l'intelligence. Les proverbes constituent justement un essai de transmission d'abord orale puis écrite de cette connaissance acquise. Ils s'efforcent de formuler une connaissance de façon synthétique et accessible. Plusieurs proverbes diront de façon différente la même vérité ; en ce sens ils constituent des éléments complémentaires qui s'éclairent l'un l'autre. On comprend dès lors l'importance de mettre en évidence les rapprochements possibles. Cette littérature de sagesse est basée sur la conviction que l'homme dispose d'une marge de liberté très grande, et d'une responsabilité entière de ses actes, d'où l'enjeu de la transmission et de l'instruction. Cette conviction transparaît maintes fois, notamment par des allusions à la rétribution en fonction des œuvres, par l'opposition entre les sages et les sots, le bonheur issu de la connaissance et le malheur associé à l'ignorance. L'homme peut commettre le mal, mais il sera tenu pour responsable.

---

[56] Cela confirmerait l'opinion de WHYBRAY, présentée plus haut. Cf. supra p. 183.

[57] Cf. L. BOSTRÖM, *The God of the Sages*, p. 83 et s.

[58] Cf. W. ZIMMERLI, « The place and limit of Wisdom in the Framework of Old Testament Theology », *SJT* 17 (1964), p. 146-148. Cf. H.-J. HERMISSON, « Observations on the Creation Theology in Wisdom », in *Israelite Wisdom : Theological and Literary Essays in Honor of Samuel TERRIEN* (New York 1978), p. 43-57.

[59] Cf. R. N. WHYBRAY, *The Book of Proverbs*, p. 127 et s.

[60] Cf. M. GILBERT, « Le Livre des Proverbes », *Esprit et Vie* 39 (2001), p. 13.

La lecture que nous préférons retenir consiste précisément à mettre en valeur le thème de Dieu-Créateur, en interprétant au sens fort le lien qui unit le tout petit au Très-Haut : Dieu est réellement, effectivement offensé lorsque l'on exploite un pauvre. Le proverbe a une visée théologique et répond à la question : « Qui est Dieu ? » ; le proverbe s'interprèterait ainsi : « Dieu est celui qui est outragé quand un petit est opprimé. »

Pour défendre cette deuxième lecture, nous avancerons plusieurs arguments :

Boström distingue deux traditions de la création, en donnant à la seconde une visée anthropocentrique. Il nous semble que les thèmes de la création de l'univers et de l'homme ne sont pas si séparés ; nous remarquons qu'en Pr 8,22-31, si en effet le thème dominant est celui de la sagesse qui préside à la création du monde, il y a cependant aussi une allusion aux enfants des hommes (verset 31).

Les proverbes qui évoquent la création des sens (Pr 20,12), des plateaux de balance et des poids (Pr 16,11), et la finalité de chaque chose (Pr 16,4) peuvent s'entendre au sens strict, comme se référant à la création de l'univers, mais aussi à l'homme. La justesse des poids peut évoquer la droiture de l'agir humain.[61]

L'ordre de l'univers n'est-il pas inclusif des réalités humaines ? Le monde naturel et celui des hommes sont tout autant imprégnés d'un ordre voulu par le Créateur. Selon Richard Clifford,[62] la distinction entre la nature et les êtres humains serait postérieure à ce recueil du Livre des Proverbes (Pr 10 – 22,16), et inconnue dans la littérature du Proche-Orient ancien. Elle remonterait à la philosophie grecque. C'est pourquoi, fait-il remarquer, l'activité laborieuse d'une colonie de fourmis est un exemple d'ordre qui peut fort bien servir d'enseignement pour une civilisation humaine (Pr 6,6-11). Les analogies sont fréquentes entre la nature et la condition humaine.[63]

2. L'oppression du pauvre, comme outrage au Créateur

Il nous reste à avancer des éléments d'explication sur la raison pour laquelle l'oppression du faible constitue un outrage au Créateur. C'est le thème dominant du Pr 14,31. Tout se passe comme si, entre le plus grand et le plus

---

61 Cf. L. BOSTRÖM, *The God of the Sages*, p. 47 et s.

62 Cf. R. J. CLIFFORD, « Introduction to Wisdom Literature », in *New Interpreter's Bible,* vol. V (Nashville 1997), p. 9.

63 Ainsi par exemple dans le Pr 5,15, l'eau de la citerne représente l'épouse légitime. Cf. aussi Pr 11,29a ; 26,21 ; 27,17.

petit, il y avait un rapport privilégié. La faiblesse du pauvre contraste avec la puissance de Dieu, qui se manifeste dans la création ; « lui seul a fait des merveilles » dit le psalmiste (Ps 136,4) qui continue ainsi : « il se souvint de nous dans notre abaissement » (Ps 136,23). En lien avec le psaume 113, qui manifeste pensons-nous cette forme de transcendance divine, nous pouvons lire le Pr 14,31 comme un élément de réponse à notre problématique de départ : la raison pour laquelle nous constatons une connivence entre le Très-Haut et les faibles est justement son statut de Créateur. Cela permet d'apporter une justification distincte de celle de la seule miséricorde, souvent évoquée pour expliquer la condescendance de Dieu. Cet élément de réponse ne nous semble pas expliquer le psaume 113, qui n'évoque pas le thème de la miséricorde, et nous paraît également étranger au Pr 14,31. Il semble plus juste de considérer que le rapport de Dieu au monde est différent du nôtre, et que cette différence se manifeste davantage dans les petites choses. Parce qu'il est très grand, son rapport au petit est différent. Certainement, on pourrait dire la même chose du rapport entre Dieu et les grands de ce monde. Mais le contraste entre notre regard et celui de Dieu est moins marqué ; tout le monde admire un esprit brillant, intelligent, capable, éloquent. Mais qui se laissera émouvoir ou impressionner par un petit ? C'est le cas de Dieu qui pourrait s'exprimer ainsi : « Le grand ne m'impressionne pas ; le petit m'impressionne. » Aussi, la proximité que ce proverbe met en évidence, si elle est d'abord une proximité entre le plus grand (YHWH) et le plus petit (le pauvre), signifie quelque chose de plus ; c'est aussi une proximité plus étroite entre le plus grand (*maximus*) et le plus petit (*minimus*) qu'entre le plus grand et le moyennement grand (le riche). Ce sont les extrêmes, pour ainsi dire qui se rapprochent, le '*maximus*' côtoyant le '*minimus*'.

Par rapport à la partie précédente, qui évoquait justement une forme de proximité par 'voisinage', le Pr 14,31 nous fait progresser en ouvrant cette piste d'interprétation : c'est en tant que Créateur que Dieu est comme touché, concerné par le sort du petit. Opprimer le faible, c'est offenser le Créateur à un double titre.

C'est montrer du mépris pour une créature voulue par Dieu, tout en ne s'exposant semble-t-il à aucun risque de rétorsion ; le petit est sans défense. L'opprimer, c'est tirer partie d'une faiblesse de fait, sans respect ni crainte de Dieu. Celui qui écrase le pauvre ne craint pas Dieu. Il se situe comme au-dessus, en dehors de la création. Il se donne le droit de mépriser. Au contraire, l'homme qui craint Dieu, dit le psalmiste, fait largesse, il donne au pauvre (cf. Ps 112,1.5.9). Craindre Dieu, c'est prendre conscience du fait

que l'être humain n'est pas souverain, mais qu'il est soumis au Créateur de tout l'univers.[64]

C'est aussi accomplir un acte contraire aux dispositions mêmes du Créateur. Devant lui, il y a une égalité fondamentale. On n'est pas plus créature qu'un autre. Vouloir opprimer, voire éliminer les pauvres comme quantité négligeable, c'est se faire soi-même norme de ce qui mérite de vivre, de ce qui est digne d'exister.[65] Or les pauvres tirent leur dignité de l'acte créateur, non d'une quelconque convention sociale. Lui ne considère pas les petites créatures avec dédain, mais au contraire, il est spécialement attentif aux petits, d'où la gravité de mépriser ceux qui lui sont chers.

Notons enfin que cette attestation du lien entre le Créateur et le pauvre est restée bien vivante dans toute cette littérature sapientielle de l'Ancien Testament. On la retrouve notamment dans le Livre du Siracide, au IIème siècle, sous une forme très voisine. Après une exhortation très appuyée sur la nécessité de ne pas refuser de nourriture au pauvre (Si 4,1 a), de ne pas faire languir le miséreux (Si 4,1 b), de ne pas se détourner des indigents (Si 4,4-5), vient un avertissement qui clôture cette longue liste d'interdictions :

> « Car s'il te maudit dans l'amertume de son âme,
> son Créateur exaucera son imprécation. » (Si 4,6)[66]

C'est bien le Créateur qui est ici en cause, et qui rend effective la malédiction prononcée par l'indigent. Le cri lancé par le pauvre a comme une autorité particulière, une force qui implique Dieu pour rendre sa plainte efficace ; son cri est sanctionné (cf. Dt 15,9 ; 24,15), ce qui exige par conséquent un comportement favorable, attentif, charitable. Cet enseignement marque alors le commencement d'une longue série d'actes bons à accomplir, spécialement en faveur des pauvres (Si 4,7-10). L'aspect parénétique est particulièrement présent dans ce passage, mais il nous renseigne sur la disposition du Créateur à écouter et exaucer la prière du démuni.[67]

---

64 Craindre Dieu, cela suppose suivre ses voies, l'aimer et le servir. Cf. Dt 10,12.

65 Cf. P. BONY, *L'Église et les pauvres* (Tout simplement 30, Paris 2001), p. 91.

66 καταρωμένου γάρ σε ἐν πικρίᾳ ψυχῆς αὐτοῦ τῆς δεήσεως αὐτοῦ ἐπακούσεται ὁ ποιήσας αὐτόν.

67 D'autres versets reprennent aussi ce thème, mais sans allusion à la création ; cf. Si 3,30b : « l'aumône remet les péchés » ; Si 4,10 : « Sois pour les orphelins un père et comme un mari pour leurs mères. Et tu seras comme un fils du Très-Haut qui t'aimera plus que ne fait ta mère » ; Si 7,32 : « Tends la main au mendiant pour que tu sois pleinement béni. »

Ce thème est aussi présent hors de l'Écriture sainte, et il sera fort utile d'en prendre connaissance, afin de mettre en évidence les parallèles éventuels.

3. *Une étude des parallèles non-bibliques*

Nous mentionnerons principalement les parallèles égyptiens. Le thème du respect pour le pauvre est largement attesté, soit sous une forme négative, soit par un éloge à la générosité.

a. La défense d'opprimer le pauvre

On reconnaît souvent une influence de la sagesse égyptienne sur certaines collections du Livre des Proverbes. En particulier, il est admis que l'enseignement d'Amenémopé a pu exercer une influence, notamment sur la collection des Pr 22,17 à 24,22 (Paroles des Sages).

Ce manuscrit, qui a été ramené d'Égypte au British Museum en 1888 par Ernest Budge, fut publié seulement en 1923.[68] Nous devons à Adolf Erman une étude détaillée des liens entre cet écrit de sagesse et le Livre des Proverbes.[69] À cette époque, un doute subsistait sur la datation du manuscrit et sur son influence possible sur le Livre des Proverbes. On envisageait aussi l'hypothèse d'une influence des Proverbes sur Amenémopé. Mais au cours des années quatre-vingt, fut découvert un fragment du même texte datant probablement du XIIIème siècle avant J.-C.[70] Il est maintenant admis, en raison des nombreuses ressemblances, que cet écrit de sagesse a probablement eu une influence sur les Proverbes. Ce qui retiendra notre attention ici, c'est le thème du respect du pauvre, clairement souligné en Amenémopé : « Garde-toi de voler un malheureux et de t'emporter contre un infirme. »[71]

---

[68] Papyrus n° 10475 ; le texte hiératique est conservé en entier dans ce papyrus. Sa date est incertaine ; elle est incluse entre la XXIIème et la XXVIème dynastie (Xème s. - VIème s.). Cf. M. GILBERT, « Le Livre des Proverbes », *Esprit et Vie* 40 (2002), p. 11-15.

[69] Cf. A. ERMAN, *Eine ägyptische Quelle der 'Sprüche Salomos' (SPAW*, Berlin 1924), p. 86-93. Cf. aussi *ANET*, p. 421.

[70] Il s'agit d'un ostracon du Caire. J. CERNY date ce dernier de la XIXème dynastie (ca. 1292-1190). Cf. J. LÉVÊQUE, « Sagesses de l'Égypte ancienne » (Supp CE 46, Paris 1983), p. 53.

[71] Amenémopé 4,4-5 ; nous retenons ici la traduction de J. LÉVÊQUE, « Sagesses de l'Égypte ancienne », p. 55. Le chapitre 6 (= Amenémopé 7,12-9,16) traite du respect à avoir pour les bornes qui délimitent les champs ; à cette occasion, on notera une insistance particulière pour le respect dû aux pauvres : « n'empiète pas sur les limites (du champ) d'une veuve.... Repère celui qui fait cela sur la terre : c'est un oppresseur

Le chapitre 11 évoque aussi la faute qui consiste à convoiter les biens du pauvre : « Ne convoite pas les biens d'un pauvre homme et ne sois pas affamé de ses pains ; les biens du pauvre restent en travers de la gorge et ils font vomir le gosier. »[72]

Mais surtout, nous pouvons établir un parallèle entre Pr 17,5 et le chapitre 25 d'Amenémopé : « Ne ris pas d'un aveugle, ne taquine pas un nain, n'alourdis pas l'épreuve d'un boiteux. Ne te gausse pas d'un homme qui est dans la main du dieu,[73] et ne t'irrite pas contre lui quand il te trompe. Car l'homme n'est que glaise et paille, et le dieu est son bâtisseur. » Cela rappelle aussi Lv 19,14 qui interdit d'insulter un sourd.[74] En outre, nous avons ici un lien entre le pauvre et le Créateur. L'allusion à la glaise et à la paille est une indication sur les procédés de construction en Égypte.[75] Dieu est le bâtisseur universel ; il a créé l'homme, ce qui est une raison suffisante pour le respecter. Le chapitre 25 poursuit ainsi : « Il démolit et bâtit chaque jour ; il fait un millier de pauvres selon son bon plaisir, et d'un millier d'hommes il fait des inspecteurs quand il est en son heure de vie. »[76] Bernard Couroyer propose une traduction un peu différente, et préfère utiliser le verbe 'modeler' plutôt que 'bâtir'.[77] Dieu est le modeleur ; une telle traduction serait davantage conforme à la sagesse égyptienne concernant la création, notamment en rapport avec le dieu Khnoum : la création se fait par

du faible. » Amenémopé 7,15 & 8,1-2 ; in HALLO et YOUNGER, *The context*, T. I, p. 117b ; *ANET*, p. 422.

72 Amenémopé 14,5-8 ; in J. LÉVÊQUE, « Sagesses de l'Égypte ancienne », p. 60. Cf. aussi l'attitude indulgente qui est recommandée en faveur du pauvre : Amenémopé 26,8-12 ; ibid. p. 68.

73 C'est-à-dire d'un malade mental.

74 « N'insulte pas un sourd et ne mets pas d'obstacle devant un aveugle ; c'est ainsi que tu auras la crainte de ton Dieu. C'est moi, YHWH. »

75 Cf. Ex 5,7 et s.

76 Amenémopé 24,15-18 ; traduction de J. LÉVÊQUE, « Sagesses de l'Égypte ancienne », p. 67. Cf. à ce sujet le commentaire de H. C. WASHINGTON, *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs* (SBLDS 142, Atlanta 1994), p. 96-100. WASHINGTON fait remarquer qu'une telle instruction manifeste un renouveau dans la littérature égyptienne de sagesse. La pauvreté n'est plus perçue comme la sanction de quelque faute ou d'un agir dévoyé. On passe d'un modèle « acte-conséquence » à une vision plus positive de la pauvreté, qui invite à la générosité, à l'entraide.

77 Cf. B. COUROYER, « Amenémopé 24,13-18 », *RB* 75 (1968), p. 549-561. Voir aussi du même auteur : « L'origine égyptienne de la sagesse d'Amenémopé », *RB* 70 (1963), p. 200-224.

modelage.[78] Cet aspect aurait aussi inspiré plusieurs autres Livres de l'Ancien Testament.[79] Le thème du bon plaisir du Créateur rappelle celui de l'ordre voulu par Dieu dans le Livre des Proverbes. Cet ordre que Dieu connaît, semble échapper même à ses intimes, comme on le voit dans le Livre de Job (Jb 38,1 et s.). Quant à Dieu qui relève les pauvres pour en faire des « inspecteurs », n'est-ce pas un thème voisin du psaume 113 ?

Cette sollicitude pour les pauvres débouche dans l'enseignement d'Amenémopé sur des exhortations pratiques : « Ne refuse pas ta jarre d'huile à un étranger (ainsi) tu la doubleras pour tes frères. Dieu préfère celui qui fait honneur au pauvre à celui qui adule le riche. »[80] Si nous avons ici une rétribution de l'ordre du doublement, c'est en raison semble-t-il d'une disposition divine : c'est du côté de Dieu qu'il faut chercher l'explication. Cette préférence divine pour celui qui fait honneur au pauvre confirme la valeur de ce regard qui ne s'arrête pas aux apparences extérieures, mais qui tient compte de la dignité de la créature. Celui qui adule le riche respecte aussi l'homme créé, mais sans doute pas en tant que créature. Chez le pauvre, rien ne brille ni n'attire l'attention, si ce n'est l'humanité, la condition de créature.

b. La bonté envers le pauvre

Le Pr 14,31 met en valeur la pitié que l'on a pour le pauvre : « Celui qui a pitié du pauvre l'honore (le Créateur). » En scrutant le même contexte égyptien, on découvrira un grand nombre d'attestations concernant ce thème. Notons en premier lieu le *Livre des morts*, à l'intérieur duquel figure une multitude d'éloges, en particulier de la bonté et de la générosité du défunt. Il existe un grand nombre d'exemplaires de ce Livre. On en compte plus de cent au Musée du Louvre. Il s'agit d'un rouleau déposé sur le sarcophage, ou bien dans une boîte, ou encore à l'intérieur des bandelettes. Il porte le nom et les titres du défunt, et l'accompagne dans sa sépulture. Champollion pensait qu'il s'agissait d'un rituel funéraire, décrivant les prescriptions et les prières accompagnant la cérémonie des funérailles.[81] Depuis les travaux de

---

78 COUROYER propose ainsi la traduction suivante : « L'homme est limon et paille ; Dieu est son modeleur ; c'est lui qui défait et fait chaque jour. » Cf. B. COUROYER, « Amenémopé 24,13-18 », p. 555 et s.

79 On pense en particulier au prophète Jérémie ; cf. Jr 18,1 s. Cf. aussi Is 29,16.

80 Amenémopé 28,11-14 ; traduction de J. LÉVÊQUE, « Sagesses de l'Égypte ancienne », p. 68.

81 Cf. J.-F. CHAMPOLLION, *Lettres et journaux de voyage (1828-1929)* (Suresnes 1989), p. 312.

Lepsius[82], on considère plutôt qu'il s'agit d'une déclaration s'appuyant sur une foi en la puissance souveraine de la parole, et par conséquent de l'écrit.[83] Il s'agit d'une forme de magie par laquelle l'écrit suffit à justifier le disparu, et à le faire accéder à la « sortie au jour ». Dans le chapitre 125, on trouve deux déclarations d'innocence ; la première rapporte les actes du défunt, sous la forme de négations :

> « Je n'ai pas appauvri un pauvre dans ses biens.
> Je n'ai pas desservi un esclave auprès de son maître.
> Je n'ai pas affligé.
> Je n'ai pas affamé. »[84]

On peut, bien sûr, hésiter à établir un parallèle avec les proverbes, en particulier Pr 14,31. La déclaration d'innocence paraît bien formelle ; quant à la motivation, elle se rapproche davantage d'une recherche du salut personnel[85] plutôt que d'un réel souci des pauvres. Pourtant, cet exemple n'est pas sans lien, dans la mesure où les valeurs qui sont affichées dans ce Livre ont précisément pour but de rendre la figure du défunt agréable à Osiris, le dieu qui se prononcera sur son sort. Le fait de ne pas appauvrir, et de prendre en pitié l'indigent, constituent un actif pour le compte du défunt, et invitent à la clémence.

On trouve aussi des inscriptions formulées de façon positive, principalement sur des stèles funéraires ; elles vantent la générosité, l'attention aux pauvres, la libéralité. Ces éléments, là-encore, constituent un argument pour intercéder en faveur du défunt. André Barucq considère ces autobiographies comme un véritable genre littéraire, qui ira en se développant. Il mentionne, comme cas typique de cette littérature, un officier

---

82 Cf. C. R. LEPSIUS, *Älteste Texte des Todtenbuchs nach Sarkophagen des altägyptischen Reichs im Berliner Museum* (Berlin 1867), cité in P. BARGUET, *Le Livre des morts des anciens Égyptiens* (LAPO 1, Paris 1967), p. 13-14.

83 Cf. P. BARGUET, *Le Livre des morts*, p. 18.

84 Ce chapitre est souvent illustré par la scène du jugement dite « scène de la psychostasie ». Cf. une illustration in P. BARGUET, *Le Livre des morts*, p. 159. Le *Livre des morts* apparaît comme formant un ensemble dès la XVIIIème dynastie (ca. 1539-1292) ; il rassemble des éléments épars qui remontent à la Première Période Intermédiaire (ca. 2130-1980) et au Moyen-Empire (XIème et XIIème dynasties, soit vers 1980-1700). Le chapitre 125 est très ancien ; il s'est formé à l'époque héracléopolitaine (IXème et Xème dynasties, soit vers 2130-1980). Cf. P. BARGUET, ibid., p. 100. Cf. aussi C. MAYSTRE, *Les déclarations d'innocence (Livre des morts, chapitre 125)* (Le Caire 1937), p. 34-36 ; cf. HALLO et YOUNGER, *The context*, T. II, p. 60a.

85 Le « salut » consiste en une sorte de 'solarisation' du mort, selon la théologie d'Héliopolis. Le thème de la « sortie au jour » est surtout développé dans les chapitres 17 et 64 du *Livre des morts*. Cf. P. BARGUET, p. 20.

des armées de Pépi I et de Merenrê,[86] un nommé Ouni, fier de ses exploits militaires, tout autant que de ses actes de bonté.[87] Cette stèle manifeste un trait saillant de la civilisation égyptienne durant l'Ancien Empire. Elle est destinée à être lue par les contemporains et les générations successives afin de parvenir à un double objectif : présenter un exemple de vie vertueuse, et d'autre part, exalter le Pharaon. En effet, la stèle fait un éloge du Pharaon tout autant que du défunt. Elle met en relief la fidélité de ce dernier, mais pour souligner la clairvoyance de Pharaon, qui a choisi un tel serviteur. Ouni a commencé sa carrière tout en bas de l'échelle sociale, comme simple inspecteur magasinier ; sa sagesse lui a valu de monter de grade en grade jusqu'aux plus hauts niveaux, en passant par les carrières militaires, pour terminer comme gouverneur de la Haute-Égypte. Sur sa stèle, figurent ces indications : « J'ai donné du pain à l'affamé, j'ai vêtu celui qui était nu, j'ai fait aborder celui qui n'avait pas de barque... »[88] Ces vertus ont été reconnues par Pharaon qui a ainsi récompensé son serviteur ; Pharaon est juste et magnanime. Il sait discerner les qualités de ses sujets.

Au Moyen Empire, les haut-fonctionnaires du royaume reçoivent de façon plus explicite ce rôle de secourir les indigents ; ce devoir, lorsqu'il est accompli et reconnu publiquement, constitue un titre que l'on peut faire figurer comme mémorial. Sur la stèle d'un certain Montou-Ouser, à Abydos, on peut lire :

« J'étais un homme qui avais souci des éprouvés,
qui ensevelissais les morts, qui donnais à qui n'a rien...
un homme qui étais généreux.
Il n'y avait pas de détresse pour celui à qui je donnais.
Je donnais une grosse portion de viande à ceux qui étaient assis à mes côtés.
J'étais aimé de mes proches ; ma famille m'était unie.
Je ne couvrais pas mon visage à celui qui était arriéré d'impôts,
j'étais un père pour le pauvre enfant orphelin,
je prenais soin des veuves.
Personne ne s'endormait sur sa faim dans mon nome.

---

[86] Il s'agit d'une période remontant à la VIème dynastie (ca. 2350-2170). Cf. A. BARUCQ, A. CAQUOT, J. M. DURAND, A. LEMAIRE, E. MASSON, *Écrits de l'Orient ancien*, p. 70.

[87] L'inscription figure sur une stèle provenant d'Abydos ; elle se trouve actuellement au Musée du Caire. Cf. la description d'E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto* (Torino 1969), p. 18 et s.

[88] Cf. E. BRESCIANI, *Letteratura*, p. 19 et s.

Je ne repoussais personne au passage d'eau. »[89]

Au cours du Nouvel Empire, à partir de la XVIIIème dynastie,[90] il devient habituel de graver une stèle pour commémorer les qualités du vizir. Parmi les éloges que l'on entend souligner, figurent ces qualités de bonté pour les pauvres, d'attention aux plus démunis.[91]

Le Pr 14,31 nous a conduits à une réflexion sur la relation entre le Créateur et le pauvre. Il ne s'agit pas d'une référence isolée, mais d'un courant de pensée, qui est spécialement représenté dans le Livre des Proverbes, en lien avec le thème de la création. Les parallèles que l'on peut mentionner dans l'Égypte ancienne confirment ce lien, en exaltant les actes de bonté envers les pauvres, les indigents.

Dieu est comme mis en cause, affecté par le moindre des événements touchant la plus infime de ses créatures. Et c'est jusque dans le détail que Dieu est concerné. Plus que cela, il semble que le plus humble lui soit spécialement cher. Sa gloire serait comme ternie si l'une de ses œuvres venait à être méprisée, surtout si c'est la plus petite, la plus cachée. Comment peut-on expliquer une telle connivence ?

---

89 La stèle est datée de la XIIème dynastie (ca. 1938-1759). Cf. E. SUYS, *Vie de Petosiris : grand prêtre de Thot à Hermopolis-la-Grande (*Bruxelles 1927), p. 127.

90 (ca. 1539-1292).

91 C'est ainsi que Rekhmire, le vizir de Thoutmès III (ca. 1479-1425), fut enseveli avec tous les honneurs dus à son rang dans la nécropole de Thèbes. Sur les parois de sa tombe, on lit :
« Je secourais le pauvre contre le puissant,
…
Je défendais les veuves privées d'un époux,
J'établissais le fils d'héritier à la place de son père.
Je donnais (du pain à l'affamé) et de l'eau à qui avait soif,
De la viande, de l'huile, des habits à ceux qui n'en avaient point.
Je soutenais le vieillard en lui prêtant mon bâton,
Et faisais dire à la vieille dame : « Oh ! La bonne affaire ! »
Cf. *ANET*, p. 213 ; cité par J. DUPONT, *Les béatitudes*, T. II, p. 62, et par E. SUYS, *Vie de Petosiris*, p. 127. A. BARUCQ mentionne aussi la stèle de Ptahmès, vizir à la cour d'Aménophis III (ca. 1410-1375) : « j'ai donné du pain à l'affamé ; j'ai rassasié celui qui n'avait rien… » ; cf. A. BARUCQ, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte* (Le Caire 1962), p. 382.

Chapitre VIII : Pourquoi une telle connivence ?

Le fait d'être Créateur implique un lien à la créature, du point de vue de l'être. La puissance créatrice se déploie et se prolonge par une relation particulière, qu'il nous faudra évoquer. Ceci constituera un premier élément de réponse pour éclairer la relation de connivence entre Dieu et les petits. Dans un deuxième temps, nous considérerons le lien spécifique qui unit un protecteur à son protégé, en retenant analogiquement le cas de la relation patron-client.

A. Les diverses implications de l'acte créateur

Le fait de créer implique un rapport particulier entre l'auteur et son œuvre. Le Créateur est d'abord impliqué dans le fait que sa créature existe dans la durée. La vie donnée demeure sous son regard, qui ne saurait être un regard indifférent. Créer suppose aussi un certain nombre de prérogatives, qui appartiennent en propre à l'auteur de la vie. Dieu assume une certaine responsabilité par rapport à ses créatures, comme un père vis-à-vis de ses enfants ; ils les connaît, ou plus exactement les reconnaît comme siens. Enfin, Dieu est présent pour ainsi dire dans sa créature ; il réside en elle, si petite soit-elle.

1. Une puissance de vie et de mort

Dans la foi d'Israël, Dieu est reconnu comme l'auteur de la vie ; c'est l'aspect majeur de son rôle de Créateur universel. Pourtant, un autre aspect doit également retenir notre attention, à titre de corollaire ; Dieu maintient en vie ses créatures, il se soucie de leur subsistance et les protège.

a. L'avènement des créatures à l'existence

Cette puissance est liée au fait que YHWH crée selon un mode qui exprime sa transcendance : il crée de toutes pièces, sans autre matériau.[92] Il réalise une création qui surgit à partir de rien, qui apparaît de façon inédite, sans précédent.[93] Cette totale nouveauté fait que la créature est comme liée dans son existence à son Créateur unique et transcendant. Un corollaire de cette conviction exprimée maintes fois dans les psaumes est la capacité de Dieu-Créateur à anéantir ou recréer. Il s'agit d'une expression que l'on rencontre dans le psaume 104,[94] et également dans le cantique d'Anne : la capacité d'élever et d'abaisser est liée au fait de créer (1 S 2,6-7). Il fait mourir et vivre, il élève et il abaisse, il appauvrit et enrichit ; tout cela il le fait « car à YHWH sont les colonnes de la terre ; sur eux il a posé le monde. » (1 S 2,8)

Créer, c'est aussi passer du chaos à l'ordre ; Dieu ne crée pas de façon hasardeuse. Il n'élève pas à l'existence sans établir un plan, un projet détaillé. Si rien n'est laissé au hasard, cela signifie que Dieu a voulu les grandes œuvres, celles qui sont éclatantes et prestigieuses ; mais il a voulu aussi les petites, jusque dans le détail. Les petites créatures ne sont pas des créations manquées ; elles ne viennent pas à l'existence comme par inadvertance. Elles sont désirées et sont le fruit d'une pensée. Ce n'est pas une question de taille ; le Créateur, par la voix du psalmiste, s'émerveille tout autant des grandes choses que des petites (Ps 104,25). Nous nous trouvons devant une réalité qui comporte deux aspects : l'universalité de l'œuvre divine et l'attention aux petits. Grands et petits, riches et pauvres, « c'est ma main qui les a faits » souligne le prophète. Cependant il ajoute aussitôt : « c'est vers celui-ci que je regarde : vers l'humilié, celui qui a l'esprit abattu, et qui tremble à ma parole » (Is 66,2). Il semble que le regard du Créateur soit comme attiré par le petit, lorsque celui-ci mesure qui est Dieu. Le 'tremblement' est d'abord le fruit d'une écoute de la Parole de Dieu. Il est aussi le résultat d'une crainte révérencielle, respectueuse, conforme à la distance qui sépare le Créateur du créé. Tout se passe comme si le petit, en découvrant la grandeur extrême de son Créateur, provoquait en retour une admiration plus grande que tout le reste du créé : « la terre est

---

92 Cf. Ps 89,13 et s., 104,30 ; 148,5.

93 Cf. J.-L. VESCO, *Psaumes : cris d'hommes et voix de Dieu* (Marseille 2002), p. 35 et s.

94 Ps 104,29-30 :
« Tu caches ton visage, ils sont anéantis,
tu leur retires le souffle, ils expirent,
et à la poussière, ils retournent !
Tu envoies ton souffle ils sont créés,
et tu renouvelles la face de la terre. »

l'escabeau de mes pieds », constate Dieu par la bouche du prophète (Is 66,1).

b. Le maintien dans l'être

L'acte de création implique une souveraineté sur les créatures. Celui qui les a faites est aussi celui qui les protège, qui les garde. La souveraineté implique une certaine protection, une bienveillance qui se manifeste dans la durée. L'acte de création se prolonge en quelque sorte par une forme d'assistance.[95] Les créatures, façonnées par la main de Dieu restent ensuite entre ses mains. La main évoque justement la puissance qui crée et qui protège, ou qui délivre.[96] C'est un Créateur dont la main reste ouverte. Dans sa compréhension de l'acte créateur, l'homme ne conçoit pas que Dieu puisse se jouer de ses créatures, ou bien, après avoir créé, qu'il s'engage dans une activité de destruction ; une 'dé-création' serait un acte inconcevable, comme ceci est illustré dans le discours de Job : « Tu sais bien que je ne suis pas coupable et que nul ne peut me tirer de tes mains ! Tes mains m'ont façonné, créé ; puis, te ravisant, tu voudrais me détruire ! » (Jb 10,7-8)

Un Créateur ne peut pas donner la vie, puis anéantir son œuvre.[97] Il en va de l'honneur de Dieu.[98] Être Créateur, cela bannit l'indifférence, et davantage encore le nihilisme.

Cette relation de création/protection est spécialement vérifiée lorsque le Seigneur appelle à une mission précise, et conçoit un projet explicite pour sa créature. C'est le cas, en particulier, pour les prophètes ; dans la vocation du

[95] Cf. J.-L. VESCO, *Psaumes : cris d'hommes et voix de Dieu*, p. 25, 42, 148.

[96] Le thème de la main est large : il recouvre souvent l'idée de puissance comme dans le chapitre 6 du Livre de l'Exode, où Dieu promet à Moïse d'agir sur Pharaon « à main forte » (Ex 6,1).

[97] Cf. l'intercession de Moïse, en Nb 14,11-19. Les Égyptiens, les Moabites et tous les peuples environnants savent que c'est par sa force que le Seigneur a libéré son peuple. Il est connu comme un Dieu fort. Or, voici que le Seigneur parle de faire périr le peuple car il est indocile à la Parole. Ce serait un acte fort, mais qui pourrait être mal compris par les nations. Plus encore, il pourrait être interprété comme un acte de faiblesse : « Ils diront : 'YHWH n'a pas pu faire entrer ce peuple dans le pays qu'il lui avait promis par serment, aussi l'a-t-il massacré au désert.' » Moïse, qui connaît Dieu face-à-face, sait que la force de Dieu peut se déployer avec beaucoup plus de puissance : en pardonnant, et en prenant patience. Cf. aussi Ex 32,11-14.

[98] J. DUPONT souligne le lien qui unit Dieu avec les pauvres, les faibles, les démunis. Il voit dans le Magnificat une attestation néo-testamentaire de cette connivence, qui implique l'honneur même du Nom divin. Cf. J. DUPONT, « Le Magnificat, comme discours sur Dieu », *NRT* 102 (1980), p. 342.

« serviteur du Seigneur », l'appel, qui est adressé au prophète dès le sein maternel (Is 49,1), est assorti au verset suivant d'une protection : « Il m'a abrité à l'ombre de sa main. »

Après leur avoir donné la vie, Dieu se soucie de la subsistance de ses créatures :

« les yeux sur toi tous ils espèrent,
tu leur donnes la nourriture au temps voulu ;
tu ouvres ta main,
tu rassasies avec bonté tout ce qui vit. » (Ps 144,15-16)

On trouve aussi ce thème dans la littérature de Qumran, en particulier dans la *Règle de la Communauté* :[99] « Du Dieu des connaissances (provient) tout ce qui est et sera ; et avant que (les êtres) ne fussent, il a établi tout leur plan. Et lorsqu'ils sont, c'est d'après leurs statuts conformément à son plan glorieux, qu'ils accomplissent leur tâche, sans y rien changer. En sa main sont les lois de tous (les êtres), et c'est lui qui les soutient en tous leurs besoins. Et c'est lui qui a créé l'homme pour qu'il eût l'empire sur la terre. »

On notera la foi en un Créateur unique, qui a tout fait selon un plan, et l'idée que le Créateur soutient ses créatures « en tous leurs besoins. » Dieu est Créateur et Provident.

La formule de saint Irénée : « la gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu, »[100] synthétise ce rapport étroit entre le Créateur et ses créatures, spécialement l'humanité, seule conçue à l'image de Dieu.

2. Les prérogatives de Dieu-Créateur

Être Créateur implique un certain nombre de prérogatives, liées à l'acte même du don de la vie. Nous évoquerons d'abord le lien de paternité. Puis, nous nous arrêterons sur le thème de la connaissance, spécialement envers les plus petits des créés. Enfin, nous présenterons Dieu-Créateur comme le garant des pauvres.

---

99 1QS III 15b-18a ; traduction : A. DUPONT-SOMMER, *EI*, p. 16 ; texte hébreu in M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (New Haven 1951), Plate III.

100 IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.*, IV, 20, 7 ; *Contre les hérésies*, trad. A. ROUSSEAU (Paris 1984), p. 474.

a. Dieu est Père

Nous avons déjà mentionné, dans la partie précédente, la référence d'Isaïe au Dieu-Créateur, et à son regard sur les humiliés : « tous ces êtres, c'est ma main qui les a faits et ils sont à moi tous ces êtres…c'est vers celui-ci que je regarde : vers l'humilié. »[101] Que veut dire l'expression « ils sont à moi » ? De quel type de 'propriété' s'agit-il ? Quels droits, quels devoirs cela implique-t-il ? Ne s'agit-il pas d'une relation de paternité ? De même un père dira « j'ai deux enfants », non pas en tant qu'il les possède, mais bien en tant qu'il les reconnaît comme siens.

Ainsi les deux propositions « c'est ma main qui les a faits » et « ils sont à moi » sont étroitement liées.[102]

À tout cela, il faut encore ajouter l'idée de ressemblance : comment Dieu a-t-il fait les hommes ? À son image, et ressemblance ; c'est aussi une manière d'affirmer un aspect de la paternité de Dieu, par analogie (Gn 1,26). Accorder aux nécessiteux la dignité d'êtres humains, c'est bien d'une certaine manière honorer Dieu ; car les pauvres comme tous les autres humains représentent Dieu. On insulte une nation en piétinant et méprisant les symboles de cette nation : piétiner un drapeau, brûler une effigie, renverser et briser la statue d'un chef d'état. Le pauvre est à l'image de son Créateur. Toute atteinte à sa dignité blesse en personne celui dont il est l'image.

Dans la paternité, il y a bien sûr une relation d'amour entre un père et son fils. Mais même sur le plan matériel, de la chose fabriquée, ou créée, on éprouve une joie légitime lorsque l'œuvre est achevée, et vient à l'existence. Dans le Livre de la Genèse, Dieu dit : cela est très bon (Gn 1,31). Cette joie, cette satisfaction légitime débouche sur un désir : que l'œuvre bonne soit respectée. C'est un corollaire du fait que chaque œuvre, même la plus petite est désirée en soi. Le respect que l'on attend d'une œuvre se comprend déjà sur le plan humain ; à fortiori lorsqu'il s'agit d'une œuvre divine : ce qui sort de la main de Dieu mérite le respect. Ce respect est légitime, comme allant de soi.

Comment comprendre alors les expressions qui semblent développer cet aspect de la paternité de Dieu, alors qu'il est le père de tous ? Par exemple, dans le Livre de Judith : « tu es le Dieu des humbles » (Jdt 9,11). C'est qu'il y a bien une relation privilégiée avec les plus petits.

---

[101] Is 66,2 ; cf. supra p. 99.

[102] Cf. aussi le Ps 100,3 : « Sachez-le, c'est YHWH qui est Dieu, **il nous a faits et nous sommes à lui**, son peuple et le troupeau de son bercail. »

b. Dieu, attentif au moindre des créés

Le regard de Dieu, sa connaissance du monde créé englobent la totalité des choses qui existent en ce monde. Dieu voit et connaît parfaitement les grands et les petits ; ainsi dans le psaume 138,5-6 :

> « Grande est la gloire de YHWH.
> Sublime YHWH ! Et il voit les humbles et de loin connaît les superbes. »

כִּי גָדוֹל כְּבוֹד יְהוָה׃
כִּי־רָם יְהוָה וְשָׁפָל יִרְאֶה וְגָבֹהַּ מִמֶּרְחָק יְיֵדָע׃

Il nous semble qu'il y a dans ces versets une relation entre deux thèmes : d'une part, la transcendance de Dieu (כִּי־רָם) ; cette expression rappelle l'évocation de la hauteur de Dieu, telle qu'elle se dessine dans le psaume 113 : « Plus haut que tous les peuples, YHWH. »[103] Celle-ci contraste avec la condition de bassesse de l'humble, représentée par l'adjectif שָׁפָל ; d'autre part, sa capacité à voir tout autant les petits que les grands. Ces deux thèmes, nous l'avons mentionné plus haut, semblent même n'en faire qu'un : c'est parce que Dieu est si grand qu'il voit ses créatures, spécialement les plus petites. La 'hauteur' de Dieu, loin d'être une cause de distance, d'éloignement, est constitutive de sa capacité à voir, à saisir les plus petites réalités.[104]

Comment l'homme pourra-t-il saisir la splendeur, la valeur des petites choses ? Cela requiert une sagesse particulière, que l'on trouve d'ailleurs exprimée dans peu de textes sapientiaux ; il y a cependant une mention spéciale de cet aspect dans l'un des recueils du Livre des Proverbes ; il s'agit des Paroles d'Agur.[105] Quatre êtres minuscules, mais sages, sont évoqués successivement. Lors de chaque description, apparaît une antithèse entre la petitesse et une forme de performance. Le vocabulaire employé est riche : ces êtres sont d'abord qualifiés de petits (קָטֹן). Les fourmis sont un peuple sans force (עַם לֹא־עָז), les damans, un peuple sans vigueur (עַם לֹא־עָצוּם), les sauterelles n'ont pas de roi (מֶלֶךְ אֵין) ; quant au lézard, on peut le capturer à

---

[103] רָם עַל־כָּל־גּוֹיִם יְהוָה : Ps 113,4.

[104] Nous préférons la traduction mentionnée plus haut, voisine de celle de Louis SEGOND, plutôt que celle de la *TOB*, ou de la *BJ*, qui nous semblent faire une séparation trop grande entre le thème de la hauteur et celui de la vision : « Si haut que soit le SEIGNEUR, il voit le plus humble et reconnaît de loin l'orgueilleux. » (TOB) La traduction de Louis SEGOND met mieux en évidence le rapprochement entre la hauteur et la puissance du regard de Dieu : « L'Éternel est élevé : il voit les humbles, et il reconnaît de loin les orgueilleux. »

[105] Cf. Pr 30,24-28. Cf. supra p. 130.

la main (בְּיָדַיִם תְּתַפֵּשׂ). Ce qui n'a pas de prix aux yeux des hommes, ce qui est dépourvu de force est apprécié de Dieu, car il en connaît la valeur, même lorsque celle-ci est cachée.

On notera aussi, dans le Livre du Siracide, un exemple de petite créature qui est louée pour sa bonté : « L'abeille est petite parmi les êtres ailés, mais ce qu'elle produit est ce qu'il y a de plus doux » (Si 11,3). Le regard ne doit pas se laisser égarer par ce qui est grand. Les toutes petites choses ont elles-aussi leur valeur.

Ce thème apparaît aussi dans le Nouveau Testament, en particulier comme raisonnement à fortiori. Ainsi, dans l'Évangile selon saint Matthieu : « Ne vend-on pas deux passereaux pour un as ? Et pas un d'entre eux ne tombera au sol à l'insu de mon Père ! Et vous donc, vos cheveux même sont tous comptés » (Mt 10,29-30). Le rapport qui s'établit ici porte sur le prix insignifiant (un demi as par passereau) et la connaissance que le Père a de chacun. Si l'un d'eux tombe, le Père le sait. Il n'existe pas de créature dont la valeur marchande serait si petite, que Dieu ne s'en préoccuperait pas.

Cette attention vis-à-vis de ses œuvres, cette connaissance dans les moindres détails se double d'une douceur et d'une bienveillance toute paternelle ; la faiblesse de la créature suscite parfois chez l'homme la tentation de mettre fin à la vie ; les débats contemporains sur l'euthanasie, sans parler des mouvements eugénistes du XXème siècle nous alertent contre cette tendance à désirer exhiber la force en reniant la faiblesse, la maladie, le handicap. Dieu, au contraire respecte infiniment les créatures, qu'elles soient fortes, ou blessées, chétives, en fin de vie ; nous en voyons une illustration dans le premier chant du serviteur : « il ne brise pas le roseau froissé, il n'éteint pas la mèche qui faiblit » (Is 42,3). Certes, le serviteur n'est pas présenté comme Dieu-même. Il s'agit plutôt d'un prophète, porteur d'un mission (verset 4). Son attitude reflète pourtant un comportement singulier, à plus d'un titre. Nous savons aussi qu'il est investi par l'Esprit de Dieu (Is 42,1), et qu'il se distingue des grands prophètes par le fait qu'il est lui-même alliance (בְּרִית) et lumière (verset 6).[106]

Le thème de Dieu qui connaît est fréquent dans la littérature sapientielle. On le rencontre en particulier dans le Livre des psaumes. Évoquons seulement le cas du psaume 139 « Toi Seigneur, tu me sondes et tu sais. » Cette connaissance est telle qu'il semble presque inutile de crier vers Dieu. « la parole n'est pas encore sur ma langue, et voici, YHWH, tu la sais tout entière » (Ps 139,4).

---

[106] Matthieu applique cet oracle à Jésus ; cf. Mt 12,20.

Le Seigneur, Créateur des sens, ne peut être ni aveugle, ni sourd au cri des plus petits. Ce sont les impies qui disent : « le Seigneur n'entend pas » (Ps 94,7). La foi en Dieu-Créateur ne peut que conduire au rejet de cette thèse : « Lui qui planta l'oreille n'entendrait pas ? S'il a façonné l'œil il ne verrait pas ? » (Ps 97,8 ; cf. Ex 4,11.)

Il y a pour ainsi dire une nécessité vitale, impérieuse, à ce que la voix du pauvre monte vers le ciel, et se fasse entendre. Quand bien même le pauvre ne pourrait faire entendre sa voix, les éléments eux-mêmes crieraient vers le Seigneur : « la pierre crie » (Ha 2,11) ; « le salaire crie » (Jc 5,4). Cette protestation des éléments vient comme suppléer la faiblesse de celui qui ne peut plus crier tant il est accablé.

Cette connaissance est exprimée dans le Livre des Proverbes par le thème de la clairvoyance, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut : « Les yeux de YHWH sont partout » (Pr 15,3). On peut encore confirmer le lien entre le fait que Dieu est Créateur et le fait qu'il connaît ses créatures par le psaume 103,14 : « il sait de quoi nous sommes pétris, il se souvient que poussière nous sommes. » Ce verset évoque surtout la faiblesse de l'homme, comme c'est établi par les deux versets suivants.[107] Cependant, l'usage du verbe יָדַע immédiatement devant le nom יֵצֶר signifie bien un lien entre le fait de créer et le fait de connaître. Le second stique évoque le souvenir que le Seigneur a de sa créature : elle est formée de poussière (עָפָר). Cette expression évoque elle-aussi le fait de la création (cf. Gn 2,7).

On peut même affirmer que la connaissance est un attribut distinctif de YHWH, de sorte que l'on évoque son identité lorsqu'on fait mention de sa connaissance ; ainsi dans le cantique d'Anne : « Le Seigneur est le Dieu qui sait » (1 S 2,3).[108]

c. Dieu, garant des faibles

Une manière de parler de Dieu-Créateur consiste à expliciter sa relation avec les faibles, les pauvres. Le Seigneur, nous le savons, n'est pas indifférent au sort des pauvres. Mais comment manifeste-t-il sa compassion, en même temps que sa puissance ? Un éclairage particulier peut être apporté en ce sens par le Pr 19,17 : « Celui qui a pitié du faible (דָּל) prête à YHWH qui le

---

[107] « L'homme ! Ses jours sont comme l'herbe, comme la fleur des champs il fleurit ;
sur lui, qu'un souffle passe, il n'est plus, jamais plus ne le connaîtra sa place. » (Ps 103,15-16)

[108] Une traduction plus littérale donnerait : « Car (c'est) un dieu qui sait : YHWH »
כִּי אֵל דֵּעוֹת יְהוָה

lui rendra. » Nous pouvons interpréter ce proverbe de deux manières différentes.

Une première ligne d'interprétation consistera à dire que la manière dont on traite les pauvres constitue comme une expression extérieure, un signe visible de la relation que l'on entretient avec Dieu. Celui qui craint Dieu prend soin des petits ; celui qui ne respecte pas Dieu se moque des petits. Murphy interprète en ce sens.[109] Ce serait l'attitude religieuse de l'homme qui serait manifestée ici principalement.

Il nous semble que le sens est plutôt théologal : ce proverbe concerne davantage l'être de Dieu que l'agir moral de l'homme. Dieu cautionne la charité ; il se porte garant pour le pauvre ; il rendra à sa place. Une personne qui se porte garant doit être puissante. Dans le monde des affaires, le garant atteste par ses biens, son pouvoir, ou sa renommée que le prêteur ne prend pas de risques. Il s'engage pour celui qui ne peut offrir aucune garantie, parce qu'il n'a ni renommée, ni prestige, ni capital. Pourquoi faire cela ? On se porte garant en général pour aider un ami, un membre de sa famille, une connaissance. C'est une manière de s'engager au nom de quelqu'un d'autre, d'endosser en quelque sorte le risque du crédit. Cela suppose une proximité, un engagement à la place d'un autre, trop faible pour entreprendre une opération comportant un risque. Il s'agit d'une relation de confiance, de crédit. C'est comparable au fait de connaître une personne influente qui dirait : « Oui, celui-ci je le connais ; je me porte garant. Vous ne courez aucun risque. Je rembourserai à sa place. » C'est le capital ou la réputation du garant qui rassure le prêteur, et lui permet de s'engager malgré l'étroitesse et la faiblesse des garanties que présente le débiteur.

Pourtant, il nous faut aller plus loin, en notant qu'ici, il ne s'agit pas, a priori, d'un crédit mais d'un don : celui qui **donne** au faible est en réalité un **prêteur**. À terme, il ne se dépouille pas. Le don se trouvera assumé, 'remboursé' par Dieu lui-même. Il y a là une transformation par rapport à l'intention de départ : c'est bien d'une libéralité qu'il s'agit, et qui touche Dieu lui-même. Dans le même sens que le Pr 14,31, le Seigneur est comme atteint, favorablement, au-delà du faible qui est pris en pitié. Ce lien si direct paraît comme automatique, ce qui nous invite à rapprocher les Pr 14,31 et 19,17. Ils évoquent une sorte de paternité, de responsabilité, de connivence qui nous semble s'expliquer par la relation du Créateur à sa créature.

Ce proverbe est à rapprocher aussi de l'exhortation évangélique à inviter au festin les pauvres, les estropiés, les boiteux, les aveugles. À ceux qui procèdent ainsi, est promise une béatitude : « tu seras heureux parce qu'ils

[109] Cf. R. E. MURPHY, *Proverbs*, p. 128-129.

n'ont pas de quoi te rendre : en effet, cela te sera rendu à la résurrection des justes » (Lc 14,14). L'invitation à la joie est bien surprenante. On pourrait s'attendre à une formulation plus directe de la rétribution ; par exemple : « tu seras heureux parce que cela te sera rendu à la résurrection... » La joie semble ici liée à la gratuité présente, à l'absence de retour. Elle se comprend par le fait que c'est Dieu lui-même qui rend ce qui a été donné sans compensation. Donner au pauvre (cf. Lc 6,35), c'est s'ouvrir la possibilité, la perspective d'une récompense divine.

Avoir pitié des faibles, c'est semble-t-il trouver faveur aux yeux de Dieu. Cette attitude s'oppose dans le Pr 28,8 à ceux qui s'enrichissent de façon indue et par usure : « Qui accroît son bien par intérêt et usure l'amasse pour celui qui a pitié des faibles. » C'est par un exercice de la justice de Dieu que les ressources mal acquises retournent à ceux qui se montrent bons en faveur des faibles.

3. Présence de Dieu dans toutes ses créatures

La proximité de Dieu, sa présence au côté de ses créatures semble parfois dépasser ce que l'on imagine d'ordinaire. Sur le plan humain, il est vrai, une mère devinera et saura reconnaître dans les cris de son nourrisson, la soif, ou la faim, ou le besoin de dormir. Elle connaît son enfant, elle est proche de lui. Pour Dieu, comme nous l'avons reconnu dans le psaume 139,[110] il y a une proximité qui se manifeste pourrions-nous dire par une habitation intérieure. Si Dieu est dans ses créatures, on comprend mieux qu'il soit outragé lorsque celles-ci sont méprisées.

Dieu se manifeste par une présence intérieure, « plus profonde que ce qui est au plus intime de moi-même », dit saint Augustin ;[111] mais il est tout à la fois transcendant par rapport à l'immensité de la création, de sorte que rien de créé ne peut le contenir : c'est le sens de l'oracle du prophète Isaïe : « quelle maison pourriez-vous me bâtir ? » (Is 66,2-3) Dans le même sens, le prophète Jérémie évoque l'immensité de la présence de Dieu : « Ne serais-je un Dieu que de près - oracle de YHWH - de loin ne serais-je plus un Dieu ? Un homme peut-il se terrer dans des lieux cachés sans que je le voie ? - Oracle de YHWH - Est-ce que le ciel et la terre je ne les remplis pas ? Oracle de YHWH. » (Jr 23,23-24)

---

110 Dieu scrute pour ainsi dire les pensées de l'homme avant qu'elles ne soient exprimées par la langue ; cf. Ps 139,4.

111 Saint AUGUSTIN utilise cette expression, restée célèbre : « interior intimo meo et superior summo meo » ; cf. *Confessions*, III, VI, 11 (UF, Paris 1990), T. I, p. 54.

Le poète Hölderlin a admirablement exprimé cette proximité, cette intériorité. Il a utilisé à deux reprises, en exergue de ses premières œuvres, une phrase lapidaire : « Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est », ce qui peut se traduire ainsi : « Ne pas être enserré par le plus grand, être cependant contenu par le plus petit, c'est chose divine. »[112] Il mentionne cette sentence une première fois en tête du *Fragment*, publié en 1794, dans la revue *Thalia*. Il la présente comme une « sentence gravée sur le tombeau d'Ignace. » La seconde fois, il la cite en exergue de son roman *Hyperion*, qui est une reprise du *Fragment*.[113]

Cette phrase, en soi énigmatique, a suscité de nombreux commentaires,[114] et constitue une énigme célèbre. On sait qu'elle n'a jamais figuré sur le tombeau d'Ignace, au *Gesù* de Rome. Il s'agit selon Hugo Rahner[115] d'un éloge funèbre dédié à saint Ignace, qui provient d'un ouvrage intitulé *Imago Primi Saeculi*, édité à Anvers en 1640, par la Province Flandro-Belge de la Compagnie de Jésus, pour commémorer le premier centenaire de la Compagnie.[116] Cette œuvre rassemble une collection d'éloges dédiés aux premiers membres de l'Ordre. La sentence pour Ignace est anonyme. Elle signifie littéralement le contraste entre la petitesse du tombeau et la grandeur du rayonnement du saint.[117] Cependant, sous la plume de Friedrich Hölderlin, cette sentence acquiert un sens plus universel et correspond à une réflexion sur Dieu lui-même.

Karl Barth évoque lui-aussi ce contraste de Dieu très grand et très proche, faisant éclater les conceptions trop matérielles du haut et du bas, du grand et du petit : « À Dieu, il est possible non seulement d'être dans les lieux très hauts, mais aussi dans les profondeurs, d'être grand et en même temps petit, en lui-même et pourtant aussi avec et pour autrui, et enfin de se donner pour cet autre. »[118]

---

112 Cf. G. FESSARD, *La dialectique des exercices spirituels de saint Ignace de Loyola* (Théologie 35, Paris 1956), p. 167-168.

113 Cf. F. HÖLDERLIN, *Werke und Briefe*, Herausgegeben von F. BEISSNER und J. SCHMIDT (Frankfurt 1969). Cf. en particulier le troisième volume : *Erläuterungen,* p. 176.

114 Cf. D. CUPILLARD, « La faiblesse de Dieu », *Christus* 178 (1998), p. 147-153.

115 Cf. H. RAHNER, « Die Grabschrift des Loyola », in *Stimmen der Zeit,* 139 (1947), p. 321-339 ; cité par G. FESSARD, *La dialectique...*, p. 168.

116 Cf. G. FESSARD, *La dialectique...*, p. 168.

117 Ce sens peut être tiré du contexte : l'épitaphe est ainsi rédigée (traduction de G. FESSARD) : « Celui dont l'âme n'a pu être enserrée par l'immense cercle de l'univers, son corps, en cette tombe étroite est contenu. Toi qui estimes grand Pompée ou César, ou Alexandre, ouvre les yeux à la vérité : plus grand que tous ceux-là tu liras (ici le nom d') Ignace. Ne pas être enserré par le plus grand, être cependant contenu par le plus petit, c'est chose divine ! » Cf. G. FESSARD, *La dialectique...*, note 2, p. 168.

118 Cf. K. BARTH, « L'humanité de Dieu », *Cahiers du Renouveau*, 14 (1957), p. 27.

Cette présence immensément étendue se comprend par la condition de YHWH Créateur de l'univers. Dieu est à l'origine de tout, et transcende le tout. Cette affirmation générale suppose une relation dynamique, un agir propre à soutenir les créatures, spécialement les plus fragiles.

Cette relation n'est pas sans lien avec certaines pratiques sociales qui relient les grands aux faibles, les puissants aux petits ; il en est ainsi de la relation de patronage, telle qu'on la trouve dans l'Antiquité, et dans l'ancien Orient. Il nous reste maintenant à considérer cette pratique, que nous rapprocherons, par analogie, de la relation entre Dieu et les pauvres.

B. Une étude du contexte institutionnel

Les proverbes sont nés dans un contexte culturel associé à des pratiques sociales, à des habitudes de comportement qui forment un cadre, un contexte de référence. On ne saurait les interpréter sans se référer au *Sitz im Leben*, d'autant plus qu'ils se trouvent formulés sous une forme condensée, qui renvoie certainement à une culture commune : la relation entre le Puissant et le petit ne serait-elle pas une transposition de certaines formes de relations sociales que l'on trouve au quotidien, dans le contexte de l'époque ? Dans une première étape, nous discuterons de cette analogie entre les relations humaines et la relation de Dieu aux hommes ; nous évoquerons ensuite deux institutions sociales, qui semblent avoir joué un rôle important dans l'univers culturel du Moyen-Orient ancien : la pratique de la relation patron-client et celle de l'hospitalité.

1. L'analogie, comme discours sur Dieu

Avant d'évoquer quelques exemples institutionnels de bienveillance, il est important de bien noter les conditions dans lesquelles une réflexion par analogie est valide. Nous évoquerons d'abord l'objet de l'analogie dans son aspect social. Nous en considérerons ensuite les enjeux théologiques. Enfin, nous terminerons par quelques remarques d'ordre herméneutique.

a. Aspect social

Les proverbes 14,31 et 17,5 correspondent à une société qui pratiquait certaines formes de protection sociale, de soutien en faveur des pauvres. Cette libéralité faisait partie du contexte culturel, et était sans doute considérée comme une chose bonne et précieuse. Par ailleurs, un élément

essentiel du donné révélé consiste à reconnaître et à proclamer la bonté infinie de Dieu.[119] Comment illustrer dans le langage d'une époque, cet aspect de la transcendance de Dieu ? On peut penser que ces manifestations sociales de bonté et de générosité constituent une matière, un aliment qui a pu nourrir la réflexion des auteurs sacrés. La manière de penser Dieu, de parler de Dieu se fait justement à partir de réalités humaines, qui évoquent un certain agir ; on reconnaîtra alors un trait spécifique de la bonté de Dieu dans le fait de prendre la défense des faibles. Il s'agit d'un comportement qui se manifeste déjà dans les relations entre les hommes, et qui illustre la bonté.

Qu'un homme soit spectateur d'une scène au cours de laquelle un enfant est méprisé et maltraité, et il interviendra pour prendre la défense de l'enfant, jugeant qu'une telle situation est intolérable. Cette forme de bonté est perçue comme belle, précieuse ; elle est imitable et ne saurait laisser indifférent. Lorsqu'il s'agit du Seigneur, on se dira que cet agir existe à plus forte raison chez lui, car sa bonté est sans mesure. Dans le domaine social, ce que l'on aperçoit dans la création jette une lumière sur le Créateur lui-même.

b. Aspect théologique

La théologie confirme la validité de cette réflexion par analogie et en définit les limites. Saint Thomas considère trois voies par lesquelles elle peut être validement conduite :

La voie affirmative, ou de causalité : Dieu imprime en quelque sorte sa ressemblance en toute chose.[120] Toute cause produit un effet semblable à elle,[121] de sorte qu'aucune aucune cause n'est équivoque, c'est-à-dire totalement différente de son effet. Il y a donc un rapport d'analogie entre la création, et Dieu qui en est l'auteur.

La voie de négation : quand Dieu crée les choses finies, il y met sa ressemblance comme toute cause, mais non sa ressemblance totale ; la ressemblance n'est donc pas univoque, car les effets de Dieu sont nécessairement finis. L'analogie est reconnue comme une ressemblance mêlée de dissemblance.[122]

---

[119] Cf. par exemple Ex 34,6-7, lorsque Dieu se révèle lui-même à Moïse, ou encore : Nb 14,18 ; Ne 9,17 ; Ps 86,15.

[120] Cf. A. CHOLLET, art. « Analogie » in *DTC*, T. I (Paris 1923), Col 1146.

[121] Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *ST*, Ia q. 6 a. 1 resp., p. 193.

[122] C'est ainsi que le concile de Latran IV (11-30 nov. 1215) commente le rapport entre Dieu et la créature : « Si grande soit la ressemblance, plus grande encore est la dissemblance. » Cf. H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique,* édité par P. HÜNERMANN et J. HOFFMANN (Paris 2001) § 806, p. 295. Cf. aussi saint AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XV, 11, 21 (Ba 16, Paris 1955), p. 477.

La voie d'éminence, de perfection. L'homme constate des qualités chez les hommes, mais celles-ci sont contingentes, instables, finies. Dans les créatures, elles n'existent pas dans toute leur plénitude. On en déduit que ce qui est beau et grand sur la terre doit se retrouver en Dieu, qui est le principe de toute chose, et cela de façon éminente.[123] La bonté existe en l'homme et se traduit par des actes, mais en Dieu, elle est présente *eminenter*,[124] éminemment. Les perfections existent en Dieu en plénitude, et plus encore, elles s'identifient à la substance divine ; elles ne représentent pas des réalités différentes. Dieu n'a pas seulement la bonté ; il est bonté. Cette qualité se fond dans la substance divine avec toutes les autres.

c. Aspect herméneutique

S'il est vrai que des affirmations du type « YHWH relève les humbles » ou « YHWH demeure chez le contrit », ou encore « celui qui a pitié du pauvre honore le Créateur » ont un caractère théologique, le vocabulaire, les expressions sont empruntés à l'expérience humaine ; il importe alors de rechercher dans la sphère sociale leur 'analogué', leur lieu d'enracinement. Nous supposons ici une analogie entre deux types différents de relations : la relation entre Dieu et le pauvre, et la relation entre un puissant et le pauvre. Nous allons scruter dans l'histoire ancienne les types de comportement qui mettent en exergue la magnanimité, la libéralité d'un 'grand' face à la détresse, à la faiblesse d'un 'petit', d'un dépendant.

Pour vérifier la pertinence de cette analogie, nous considérerons d'abord quelques exemples tirés de l'Antiquité ; ces exemples évoqueront des pratiques connues sous le nom de patronage. Nous soutiendrons en effet que Dieu-Créateur se trouve dans la situation du patron par rapport au faible (*dal*), qui serait son protégé, ou son client.

2. Dieu, 'patron' des pauvres

Si l'on scrute attentivement les Écritures et l'histoire de l'Antiquité, on découvre une multitude de situations où les riches, les puissants, prennent sous leur protection des êtres faibles, pauvres, menacés. Sans prétendre faire un inventaire de toutes ces situations, nous retiendrons seulement deux

---

[123] Cf. Sg 13,5 : « La grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur. »

[124] Cf. saint THOMAS, *ST*, Ia q. 30 a. 3 ob. 2, p. 377.

exemples : l'un est tiré de l'Ancien Testament : il s'agit du cas de Job.[125] L'autre est tiré de l'histoire de la civilisation romaine, où la pratique du patronage était largement répandue.

a. L'apologie de Job, protecteur des pauvres

Job est incontestablement un personnage riche et puissant. Il est même le plus fortuné de tous les fils de l'Orient (Jb 1,3). Sa richesse n'est pas seulement matérielle ; il occupe aussi un rang social qui fait de lui un notable. Sa détresse soudaine ouvre une série de trois dialogues, où Job s'entretient successivement avec Eliphaz de Témân, Bildad de Shuah et Çophar de Naama ; Job conclue par une apologie qui évoque son aura personnelle et son attitude envers les pauvres. En Jb 29, nous apprenons quelle était la renommée de Job, et comment il se comportait en défenseur des pauvres et des orphelins (v. 12). Sa place est devant la porte de la ville, c'est-à-dire sur le lieu des assemblées ; sa position assise, le silence qui règne en sa présence, manifestent son autorité, son rang ; les anciens se tiennent debout en signe de respect, de déférence. Il en est de même lorsqu'Abraham reçoit ses hôtes : il se tient debout à leur côté (Gn 18,8). On peut même y voir une position d'allégeance, comme cela se pratiquait en présence d'un roi.

L'attitude de Job auprès du mourant, de la veuve, sont des signes de son attention aux plus faibles, à ceux qui sont accablés par l'angoisse et la détresse. Le vêtement qui le recouvre est celui de la justice, et il est coiffé d'un turban. La manière dont on est vêtu indique l'identité d'une personne ; plus que cela, elle signifie ici une qualité intérieure. Les vêtements rendent visible une disposition, une justice de fond. Ce que ce vêtement manifeste est aussi proclamé haut et fort par Job qui n'éprouve pas de honte à évoquer sa clémence pour les pauvres. Ses actes sont justes ; ils peuvent et même doivent être connus de tous. Sa justice est un manteau, et un turban. La coiffe indique quelque chose de la personnalité. Elle grandit la personne et l'identifie. La dignité de Job, ici, sa justice, son vêtement, c'est de s'occuper du pauvre et de l'orphelin, du mourant, de la veuve. Cette attitude le qualifie et le grandit. Doit-on voir dans ce discours une sorte de complaisance, une

---

[125] À propos des relations de patronage en milieu rural, cf. B. LANG, « The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel », in : *Monotheism and the Prophetic Minority : an Essay in Biblical History and Sociology* (SWBAS 1, Sheffield 1983), p. 114-127. LANG rapporte que le patron garantit la survie de ses clients et de leur famille ; en retour, les paysans versent une partie de leur récolte au patron. En cas de mauvaise récolte, ils versent moins, ou rien. Le patron assume donc une partie du risque, celui-ci ne pouvant être supporté par un paysan pauvre. Cf. ibid. p. 118-119.

ostentation que plus tard l'Évangile condamnera ? (Cf. Mt 6,2-3.) Si l'on tient compte du contexte, et de l'accusation dont Job fait l'objet, il s'agit plutôt d'une déclaration d'innocence, accomplie avec force et autorité, qui ne s'appuie pas sur une quelconque vantardise. Job, injustement soupçonné, rétablit légitimement la vérité.

Cette déclaration fait de Job un secours providentiel pour tous les affligés : il est comme les yeux de l'aveugle, les pieds du boiteux, le père des pauvres (v. 15-16). On s'attendrait plutôt à ce que Job se présente comme le père des orphelins plutôt que des pauvres (cf. Si 4,10). Mais on peut comprendre ici que Job se fait le proche parent de celui qui n'a pas de défenseur. Il est le père des pauvres, dans le sens de celui qui revendique et défend le droit de l'indigent.[126]

Dans le chapitre 31, Job reprend le langage de l'apologie, mais selon le mode d'un long serment imprécatoire :

« Ai-je été insensible aux besoins des faibles (דַּלִּים),
laissé languir les yeux de la veuve ? » (v. 16)

L'attitude de Job a été irréprochable pour les faibles, qu'il s'agisse des serviteurs (v. 13), des orphelins (v. 17 et 21), des veuves (v. 16), des miséreux[127] et des pauvres (v. 19). La mention du droit des serviteurs présente un intérêt particulier pour notre sujet, car elle est suivie immédiatement (v. 15) d'une référence à la création : le droit du serviteur est lié au fait que maître et esclave ont été faits de la même main. On retrouve cette égalité fondamentale devant le Créateur, qui interdit toute oppression, tout abus d'autorité. Job est pourtant en position de force, comme cela apparaît également au verset 21 :

« Ai-je brandi le poing contre un orphelin,
me sachant soutenu à la porte ? »

Job est un personnage puissant, qui a des partisans. En cas de différend avec un homme sans défense, Job aurait pu profiter de ses relations pour avoir gain de cause. Même dans ce contexte, on ne peut pas le prendre en défaut.

Finalement, Job apparaît comme un grand personnage exerçant sa bienveillance sur les petits et les pauvres. Il se présente comme un riche patron, dont la grandeur et la magnanimité sont reconnues.[128] Cette pratique

---

126 Cf. supra p. 107.

127 L'expression אוֹבֵד (participe *qal* du verbe אָבַד) peut signifier le malheureux, l'égaré (Ps 119,176) ou le mourant (Pr 31,6).

128 Ce thème de la bonté et de la libéralité de Job est également attesté et amplifié dans un document de la littérature intertestamentaire : le Testament de Job. Il s'agit d'un

du patronage semble largement répandue dans les civilisations du pourtour méditerranéen. Les modalités de cette institution sont bien connues, spécialement dans le cas de la Rome antique. Elles nous sont parvenues, en effet, grâce à une abondante littérature historique et juridique.

b. Le *dal*, client de Dieu[129]

Dans la Rome antique, une relation de protection s'établissait entre un patron (*patronus*) et des clients (*cliens*).[130] D'après la tradition, cette pratique remonte à Romulus, et à la fondation de Rome.[131] Denys d'Halicarnasse explique que cette pratique s'établissait dans le respect mutuel ; le patron ne considérait pas son client avec dédain, en l'accablant de tâches serviles. Au contraire, il mettait un point d'honneur à accueillir « les gens pauvres et humbles » et il leur attribuait « des fonctions honorables ». Il établissait, dit-il, « des relations pleines d'humanité et propices à la paix civile. »[132] Fustel de Coulanges estime que cette institution est beaucoup plus ancienne ; il s'agirait d'une pratique de droit domestique et aurait existé dans les familles bien avant qu'il y eût des cités.[133] Il note que la clientèle a aussi existé dans d'autres peuples : les Sabins[134], les Étrusques[135], les Grecs.

---

document en grec, que DENIS date du tout début de l'ère chrétienne (Ier s. ap. J.-C.). Cf. A.-M. DENIS, *Introduction*, T. II, p. 905. Cf. particulièrement les chapitres IX et X in : S. P. BROCK, *Testamentum Iobi* (PVTG 2, Leiden 1967), p. 24-26 ; traduction française in *EI*, p. 1614-1616.

129 L'expression « client de Dieu » est empruntée à M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc* (Paris 1921), p. 187. Il l'utilise à propos des pauvres en général, dont Dieu est le protecteur ; ils sont ceux qui ont « le plus à attendre du règne du Messie. » Ibid.

130 Cf. C. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments* (Paris 1887-1899) ; article « cliens », volume I_2, p. 1246-1248.

131 Selon la légende de ROMULUS et REMUS, la fondation de Rome remonterait à 753 av. J.-C. Cette légende est rapportée par VIRGILE, *Énéide* (Ier s. av. J.-C.) (UF, Paris 1980) T. I (Livres I-IV) ; I, 275-277 ; p. 15 ; cf. aussi TITE-LIVE (64 ou 59 av. J.-C. - 17 ap. J.-C.), *Histoire romaine*, T. I, Livre I, texte établi par J. BAYET et traduit par G. BAILLET (UF, Paris 1985), I, 4-7 ; p. 9-15 ; pour un commentaire de cette tradition, on pourra se reporter à FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique* (Paris 1947), p. 128 et 275 s.

132 DENYS D'HALICARNASSE (Rhéteur, Ier s. av. J.-C.), *Les Antiquités romaines*, traduit et commenté par V. FROMENTIN et J. SCHNÄBELE (La roue à livres, Paris 1990), Livre II, § 9, p. 137.

133 Cf. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, p. 128.

134 Il s'agit d'un peuple italiote, établi dans la Sabine (Latium). Ils furent avec les Latins, les premiers habitants des collines romaines. Ils exercèrent une forte influence au VIIIème s. et furent soumis vers 300 av. J.-C.

Pour comprendre les liens étroits qui unissaient le client à son patron, il faut savoir que la famille romaine constituait une petite société, avec sa religion domestique et ses dieux. Fustel de Coulanges montre que la religion a été le principe constitutif de la famille patricienne.[136] Dans chaque maison, il y avait un autel autour duquel la famille s'assemblait trois fois par jour. Les repas se prenaient après avoir prié et effectué des libations. La liturgie et les hymnes qui étaient chantés étaient propres à chaque famille. Non loin de la maison, dans le champ voisin, le tombeau rassemblait les ancêtres. Il s'agissait comme d'une deuxième demeure ; la mort ne séparait pas les membres d'une même famille. Ce système, dans le cas de Rome, rattachait un certain nombre de plébéiens aux grandes familles patriciennes qui en assuraient la protection. Tout en bas de l'échelle sociale, il y avait les esclaves, qui travaillaient au service d'un patron. Leur maître pouvait les faire sortir de leur condition de servitude. Mais le serviteur ne quittait pas pour autant la famille : comme il y était lié par les liens du culte, il n'aurait pu se séparer d'elle sans commettre une impiété. Il prenait alors le nom d'affranchi, ou client, et continuait à reconnaître l'autorité de son patron. La condition de client correspondait à une certaine dignité : le client recouvrait dans une large mesure sa liberté ; il avait part au culte, et il était ainsi associé à la religion de la famille.[137] Il avait les mêmes fêtes, les mêmes *sacra*[138] que son patron. À Rome, il prenait même le nom de la famille, en signe de cette communauté religieuse.[139]

Cette institution imposait des droits et des devoirs : du côté du patron, il y avait l'engagement de reconnaissance et de protection. Le patron devait à son client assistance, en toute occasion, qu'il s'agisse de matière contentieuse ou de mariage, ou d'autres relations civiles. Le patron devait faire connaître les droits de son client (*Clienti promere jura*)[140], et prendre toutes les mesures de défense requises pour garantir l'exercice de la justice. Plus tard, quand la justice de la cité interpellera un client, c'est le patron qui devra défendre sa cause. Le patron non seulement défendait son client en

[135] Les Étrusques développèrent une civilisation brillante, qui connut son apogée entre le VIIIème et le IIIème s. av. J.-C. Ils s'établirent en Italie centrale, et étendirent leur influence jusqu'à la plaine du Pô, et en Campanie.

[136] Cf. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, p. 39. Il commente ainsi : « On ne pouvait rien imaginer de plus solidement constitué que cette famille des anciens âges qui contenait en elle ses dieux, son culte, son prêtre, son magistrat. » Ibid. p. 270.

[137] Cf. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, p. 129.

[138] Le terme *sacra* désigne les célébrations, les cérémonies du culte.

[139] Cf. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, p. 129.

[140] HORACE (65 - 8 av. J.-C.), *Épîtres*, texte établi et traduit par F. VILLENEUVE (UF, Paris 1978), II, 1, 104, p. 156.

justice, mais encore le soutenait de ses biens lorsque ce dernier était pauvre.[141] Il pourvoyait aussi à l'éducation de ses enfants.[142] La Loi des XII Tables interdit au patron de faire du mal à son client : « si le patron a fait du tort à son client, qu'il soit maudit (sacer esto) et qu'il meure. »[143] Le patron doit protéger son client par tous les moyens dont il dispose, par sa prière en tant que prêtre domestique, par sa lance, en tant que guerrier, par ses ressources[144], par sa loi en tant que juge.

Le client s'engageait à servir son patron, notamment à l'accompagner à la guerre.[145] Il devait avoir la permission du patron pour contracter un mariage, et ses enfants étaient liés par la même relation au patron. Les clients entouraient le patron de leur présence, pour l'honorer.[146] Ils l'accompagnaient au forum, et le saluaient dans sa maison. Il y avait aussi des devoirs de fidélité réciproque, en particulier l'interdiction de porter une

---

[141] DENYS D'HALICARNASSE décrit ainsi le rôle du patron : « Les patriciens avaient le devoir d'expliquer à leurs clients les règles de droit, dont ces derniers n'avaient aucune connaissance ; que les clients fussent présents ou absents, ils devaient leur rendre les mêmes services que des pères rendent à leurs enfants, et cela concernait aussi bien les questions d'argent que les contrats relatifs à ce genre de questions ; ils étaient en droit d'intenter des poursuites pour le compte de leurs clients, si ces derniers se trouvaient injustement lésés dans leurs contrats, et il leur fallait défendre leur clientèle des accusations portées contre elle. Pour le dire en un mot, ils devaient assurer à leurs clients toute la tranquillité dont ils avaient plus que quiconque besoin. » *Les Antiquités romaines*, Livre II, § 10, p. 137.

[142] Cf. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, p. 307.

[143] Le texte de la Loi des XII Tables ne nous est malheureusement pas parvenu. Il s'agit d'un document très ancien, que l'on date de 450 av. J.-C. Il a probablement disparu lors de l'incendie de Rome en 390. Cf. M. VILLEY, *Le droit romain* (QSJ 195, Paris 1993), 9ème éd., p. 14. Cependant, il est abondamment cité, en particulier par Cicéron, et par les jurisconsultes romains, de sorte que nous disposons d'une reconstitution ; on se reportera à : P. F. GIRARD, *Textes de droit romain* (Paris 1937), 6ème éd., Table VIII, art. 21, p. 20.

[144] Le *Digeste* de l'empereur Justinien constitue une compilation du droit romain effectuée au VIème s. ap. J.-C. Il accorde à la relation patron-client une place importante ; nous citons l'édition française : *Les cinquante Livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien*, traduction par M. HULOT & M. BERTHELOT (Metz - Paris 1803-1804). On se reportera au Livre XXXVII, titres 14 et 15 (dans l'édition française : T. V, p. 431-441), ainsi qu'au Livre XXXVIII, titre I (T. V, p. 441-500). En ce qui concerne les obligations du patron envers ses clients, cf. Livre XXXVII, titre 14, § 5 (T. V, p. 432).

[145] Cf. C. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités...*, vol. I_2, p. 1247.

[146] « L'affranchi tombe dans le vice d'ingratitude lorsqu'il ne porte pas à son patron l'honneur et le respect qu'il lui doit. » Cf. *Digeste*, Livre XXXVII, titre 14, § 19 ; éd. fse : T. V, p. 436-437.

accusation, de faire du tort l'un à l'autre, ou de s'opposer par un suffrage contraire.[147]

Daremberg note que l'institution des clients dura jusqu'à la fin de la République, et même au tout début de l'Empire.[148] Comment comprendre ce rapport de protecteur à protégé, cette relation qui lie un puissant à un faible ? Il y a certainement bien plus qu'une obligation morale, qu'un devoir de conscience. Le rapport, dans le cas de Rome s'était bel et bien institutionnalisé, de sorte qu'il était devenu comme habituel, ordinaire. Il s'explique par la nécessité d'une certaine cohésion sociale, à une époque où il n'y a pas de système de protection sociale organisé de façon centralisée. Ceux qui détenaient des ressources manifestaient volontiers la hauteur de leur rang social en faisant des largesses et des libéralités. Un patron était reconnu au nombre de ses clients, qui témoignaient en sa faveur et vantaient sa grande prodigalité.

Une pratique reconnue vient souligner l'enracinement de cette institution : il s'agit du *congiarium* : ce terme désignait d'abord une capacité, une contenance.[149] Il prend ensuite le sens d'une largesse, faite soit en faveur de tout le peuple, soit vis-à-vis des proches d'un homme puissant. Quintilien[150] mentionne ce terme en évoquant tout à la fois son double sens : il s'agissait en effet, dans les tout premiers temps de cette pratique, d'une libéralité quantifiée : on distribuait la valeur d'un *congius* d'huile ou de vin. « Congiarium commune liberalitatis atque mensurae. »[151] Par la suite, le *congiarium* désignera toute forme de libéralité, qu'il s'agisse de denrées ou d'argent. À titre d'exemple, nous savons que Scipion[152], avant la campagne d'Afrique, distribua au peuple des *congiaria* d'huile.[153]

Sous la République, ces libéralités étaient le fait de riches citoyens, soucieux sans doute de faire œuvre de philanthropie, mais aussi d'entretenir

---

147 Cf. DENYS D'HALICARNASSE : Οὔτε ὅσιος οὔτε θέμις ψῆφον ἐναντίαν φέρειν (*il n'est ni juste ni droit de porter un vote contraire*), in : *Les Antiquités romaines*, Livre II, § 10, p. 137.

148 Cela nous amène jusqu'au Ier s. av. J.-C. La période impériale, en effet, est inaugurée par la dynastie julio-claudienne, vers 27 av. J.-C. Cf. C. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités...*, vol. I_2, p. 1248.

149 Le *congiarium* désignait un vase de la capacité d'un *congius*, soit trois litres un quart ; cf. E. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités...*, vol. I_2, p. 1442.

150 Rhéteur (ca. 35 - 95 ap. J.-C.). Il fut nommé professeur officiel d'éloquence, rétribué par l'État, et fut entre autres le maître de l'auteur romain PLINE le Jeune.

151 QUINTILIEN, *Institution oratoire*, texte établi et traduit par J. COUSIN (UF Paris 1977), T. IV (Livres VI-VII), VI, 3, 52, p. 47.

152 SCIPION fut surnommé plus tard l'Africain, en raison de sa prestigieuse victoire sur Hannibal, en 202. Il vécut de 253 à 183 av. J.-C.

153 TITE-LIVE, *Histoire romaine*, T. XV, Livre XXV, 2 ; p. 4.

leur réputation, et leur influence. On apprend de Tite-Live qu'Acilius Glabrio, candidat à la censure et rival de Caton[154], était en possession de la faveur populaire, en raison des nombreux *congiaria* qu'il avait distribués.[155] Parallèlement, on sait que Lucullus,[156] qui était connu comme un bon vivant, distribua aux indigents *in congiarium* plus de cent mille barils de vin. Il s'agissait pour lui de fêter son retour des guerres de Mithridate, roi du Pont.[157]

Sous l'Empire, on mentionne encore la pratique des *congiaria*, mais surtout comme venant de l'empereur. Il s'agit alors de libéralités accordées à des fins politiques. Elles sont destinées au peuple tout entier, et non pas seulement à une clientèle protégée par un puissant.

Au terme de ce bref aperçu, il nous semble reconnaître plusieurs thèmes que nous avons déjà abordés, d'une part, la relation privilégiée entre les puissants et les petits, d'autre part, la louange en retour, qui émane de celui qui a été traité avec largesse et bienveillance. On ne louerait pas un grand qui se comporterait de façon mesquine, et qui aurait une conception étroite de l'hospitalité. Le grand est loué pour sa magnanimité, et cette louange confirme sa réputation de largesse et de générosité. Le cas de la civilisation romaine est éclairant à ce titre ; il nous a permis d'illustrer cette pratique par quelques exemples de prodigalité fort éloquents.[158] Dieu pourrait être évoqué comme celui qui n'est jamais à court de prodigalité ; quand bien même aucun puissant de ce monde ne viendrait au secours du faible, Dieu est celui qui l'écouterait et se porterait à son aide. Il est le Provident, indéfectiblement. Quant au lien juridique qui lie le patron à son client, et qui le fait avocat, défenseur de façon privilégiée, il rappelle, dans les proverbes 14,31 et 17,5, la manière dont le Seigneur est impliqué lorsque le pauvre est opprimé et raillé. Le lien entre le patron et le client oblige le premier à se faire avocat du second. Charles-Albert Lécrivain note que pendant longtemps, les termes *patronus* et *advocatus* furent employés comme

---

154 2ème s. av. J.-C.

155 TITE-LIVE, *Histoire romaine*, tome XXVII, Livre XXXVII, 57; p. 92-93.

156 LUCULLUS (ca. 106 - 57 av. J.-C.) s'est distingué lors de la campagne militaire d'Asie, spécialement lors de la troisième guerre de Mithridate (74 - 66 av. J.-C.).

157 Cf. C. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités...*, vol. I_2, p. 1442.

158 H. THÉDENAT estime que dans certains cas, ces libéralités dépassaient la limite du raisonnable ; il s'agissait selon l'auteur de caprices, et de « folles prodigalités » ; cf. l'article « congiarium » in C. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités...*, vol. I_2, p. 1443.

synonymes pour les affaires civiles.[159] Lorsqu'on mesure les liens familiaux et religieux qui unissent le patron et son client, on comprend que le patron se trouve impliqué et même offensé quand son client est attaqué. De façon parallèle, nous avons vu le lien qui unissait le Créateur au *dal*, et la manière dont Dieu était outragé lorsque le faible n'était pas respecté. Mépriser le client, c'est rabaisser le patron. Le secourir, prendre le 'petit' en considération, c'est honorer le patron. On peut penser que c'est l'honneur des puissants d'avoir cette charge. La libéralité, nous l'avons vu, est liée à la réputation.[160]

Ce lien nous semble spécialement marqué lorsque la générosité du patron se manifeste dans des rapports d'hospitalité avec les voyageurs.

3. La relation entre l'hôte et le voyageur

Un autre exemple d'institution sociale qui est susceptible d'éclairer notre sujet est celui de l'hôte, et de l'étranger en voyage. La relation d'hospitalité que l'on peut noter dans les civilisations romaine et grecque est aussi très bien attestée dans le monde juif. On la trouve aussi mentionnée dans l'Islam, comme une institution sociale de toute première importance. L'étranger qui voyage est en situation de précarité et de danger ; cette situation tranche avec celle du résident, qui dispose de biens, de puissance, dont le clan est bien enraciné dans le pays. Accueillir l'étranger, c'est lui manifester un secours qui rend possible son entreprise. L'hôte mettra un point d'honneur à ce que son visiteur reprenne la route en gardant un bon souvenir de son passage. Le voyageur pourra aussi vanter les mérites de son hôte qui a fait preuve d'hospitalité et de courtoisie. Il s'agit là d'un mode de communication sociale, qui renforce l'estime que l'on a des puissants, selon leur manière d'ouvrir leur demeure et d'accueillir avec largesse.

Nous n'évoquerons pas ici le cas de Rome, qui nous a déjà servi d'exemple pour illustrer la relation patron-client. Certes, l'hospitalité était une pratique courante à Rome. Mais elle a pris très vite un sens réciproque, et concernait surtout les diplomates qui avaient à voyager d'une ville à

---

159 Cf. C.-A. LÉCRIVAIN, article « Patronus » in C. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités...*, vol. IV1, p. 355. La distinction commence à apparaître à la fin de la République, vers le Ier s. av. J.-C.

160 DENYS D'HALICARNASSE note que « c'était pour les membres des familles illustres un grand titre de gloire que d'avoir le plus de clients possible, en conservant d'abord les patronages hérités de leurs ancêtres, mais aussi en s'en attirant d'autres par leurs propres mérites. De part et d'autre, on rivalisait de bienveillance avec une ardeur extraordinaire, chacun refusant de se laisser distancer dans l'échange des bienfaits. » Cf. *Les Antiquités romaines*, p. 138.

l'autre. Un ambassadeur se faisait l'hôte d'un de ses collègues, à charge de revanche. Cela facilitait les déplacements entre villes, et permettait aux diplomates de savoir où loger.[161]

Nous voudrions plutôt évoquer la pratique de l'hospitalité en tant qu'elle lie deux personnes de rang différent, l'une en situation de puissance, de force, l'autre en situation de précarité.

a. Le cas de la Grèce antique

Nous connaissons ces descriptions si détaillées de la Grèce antique, dans lesquelles Homère évoque le brigandage et la piraterie. L'individu, en dehors de son pays, n'a plus aucune garantie légale. L'institution qui supplée à cette précarité est l'hospitalité. Elle remédie en quelque sorte à l'absence de droit international.[162]

Dans les poèmes homériques, l'hôte que l'on reçoit est le ξένος[163] ; il coïncide parfois avec le mendiant (πτωχός) ou le suppliant (ἱκέτης).[164] La pratique de l'hospitalité se base sur une crainte religieuse. L'étranger voyageur est sous la protection de Ζεὺς ξένιος.[165] Ne pas le recevoir serait manquer à la vertu de religion : « Zeus est l'hospitalier, qui amène les hôtes et veut qu'on les respecte. »[166] Ce vouloir de Zeus rappelle cette connivence

---

161 C. LÉCRIVAIN note que les deux parties se remettaient un signe extérieur de reconnaissance, la *tessera hospitalis*, « objet composé de deux morceaux semblables, susceptibles de se rejoindre et de coïncider exactement. » Généralement en bronze, il affecte différentes formes, poisson, tête de bélier… Cf. C. LÉCRIVAIN, article « hospitium » in C. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités…*, vol. III_1 ; p. 298 et s.

162 Cf. C. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités…*, vol. III_1, p. 294.

163 Cf. G. HERMAN, *Ritualised Friendship and the Greek City* (Cambridge - London - New York 1987), p. 10 et s.

164 Le suppliant est un fugitif qui cherche un refuge ; cf. G. HERMAN, *Ritualised Friendship…*, p. 54 et s. Même les fuyards hors-la-loi pouvaient trouver un asile, et étaient le plus souvent bien reçus, comme en témoigne DIODORE DE SICILE (ca. 90 - 10 av. J.-C.), *Bibliothèque historique*, texte établi et traduit par M. BONNET et E. R. BENNETT, T. 14 (UF, Paris 1997), XIV, 6, 2, p. 11 et XIV, 32, 1, p. 48. Cf. aussi G. SPEAKE, *Encyclopedia of Greece and the Hellenic Tradition* (London - Chicago 2000), T. 1, p. 776.

165 Cf. HOMÈRE (IXème s. av. J.-C.), *Odyssée*, texte établi et traduit par V. BÉRARD, 8ème tirage, T. I (Chants I-VIII) (UF, Paris 1972), VI, 207, p. 175.

166 Cf. *Odyssée*, IX, 270-271 ; T. II, p. 39. Lorsque Eumée reçoit Ulysse, il l'accueille par ce discours : « Étranger, ma coutume est d'honorer les hôtes, quand même il m'en viendrait de plus piteux que toi ; étrangers, mendiants, tous viennent de Zeus ; ne dit-on pas : petite aumône grande joie ? » cf. *Odyssée*, XIV, 57 ; T. II, p. 173.

que nous avons rencontrée entre YHWH et le petit ; narguer le pauvre, c'est outrager YHWH ; ne pas recevoir un hôte est contrarier le vouloir de Zeus.

La pratique de l'hospitalité fait l'objet d'un cérémonial, dans lequel interviennent des étapes dûment observées.[167] L'hôte, appelé parfois ξενοδόχος reçoit le voyageur avec un salut amical (χαῖρε), et une poignée de mains.[168] Il fait apporter de l'eau pour ses ablutions, et lui propose parfois un bain chaud.[169] C'est ensuite le temps du repas, où l'on apporte des plats de choix : les ξενέια.[170] Si le voyageur arrive au moment d'une réception solennelle, il y est invité sur le champ.[171] Ensuite l'hôte invite le visiteur à séjourner le plus longtemps possible, sans toutefois insister de manière exagérée. Dans *l'Odyssée*, Ulysse séjourna un mois chez Éole.[172] L'hôte n'interroge son invité que fort discrètement, après le repas, et parfois même après plusieurs jours. Toutes ces pratiques montrent les égards et la délicatesse qui entouraient cette relation d'hospitalité.

Cette pratique représentait une forme d'alliance et d'amitié si forte qu'elle durait de génération en génération. Ainsi, alors que dans *l'Iliade*, le grec Diomède et le troyen Glaucos avaient engagé un duel, ils cessèrent en apprenant que leurs ancêtres étaient affiliés par relation de *xenia*. Ils descendirent de leur char, échangèrent une poignée de mains et même des cadeaux.[173]

On notera que *l'Odyssée* compte plus de douze scènes d'hospitalité.[174] À ce titre, cette œuvre est considérée par certains comme un traité concernant les règles de l'hospitalité.[175] Bien entendu, cette littérature représente une sorte d'idéal, qui ne doit pas faire illusion.

---

[167] Pour une description détaillée de ce cérémonial dans l'oeuvre d'HOMÈRE, on lira : S. REECE, *The Stranger's Welcome ; Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene* (Grand Rapids 1993), « Descriptive Synopses of Conventions of Hospitality » ; p. 12 et s.

[168] HOMÈRE, *Iliade*, VI, 233 ; texte établi par P. MAZON, P. CHANTRAINE, P. COLLART et R. LANGUMIER (UF, Paris 1972) T. 1, 7ème tirage, p. 161 ; cf. G. HERMAN, *Ritualised friendship*, p. 49.

[169] Cf. C. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités...,* vol. III_1, p. 294.

[170] HOMÈRE, *Iliade*, T. III (chants XIII-XVIII) (UF, Paris 1949), XVIII, 408, p. 182 ; cité dans C. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités...*, vol. III_1, p. 294.

[171] HOMÈRE, *Odyssée*, III, 31-42 ; T. I, p. 55.

[172] HOMÈRE, *Odyssée*, X, 14 ; T. II, p. 55.

[173] HOMÈRE, *Iliade*, VI, 215-231 ; T. I, p. 161. Cf. G. SPEAKE, *Encyclopedia of Greece*, T. I, p. 776. Sur cette question, on pourra aussi consulter S. REECE, *The Stranger's welcome*, p. 35 et s.

[174] Cf. S. REECE, *The Stranger's welcome*, p. 5.

[175] Cf. J. PITT-RIVERS, « The Stranger, the Guest and the Hostile Host », in *Contributions to Mediterranean Sociology*, edited by J. G. PERISTIANY (The Hague 1968), p. 13.

À l'époque historique, on trouve aussi mentionnée cette pratique de l'hospitalité privée. Elle se justifie par les voyages commerciaux, l'exil politique, les crises économiques. La pratique de l'hospitalité est une vertu fort estimée, et elle est considérée comme le meilleur emploi de la richesse.[176] Certains peuples étaient connus pour la manière dont ils pratiquaient l'hospitalité et l'accueil. Ainsi, les habitants de Milet étaient réputés pour accueillir les naufragés et ils ne les renvoyaient pas sans leur donner un pécule, qui pouvait aller jusqu'à trois mines par personne.[177] À Agrigente, une ville importante de Sicile, connue encore aujourd'hui pour ses temples doriques du Vème siècle avant notre ère, les habitants étaient reconnus pour être les plus hospitaliers de la région. La tradition était de recevoir le mieux possible les voyageurs. Diodore de Sicile raconte qu'un certain Tellias faisait inviter par ses esclaves tous ceux qui passaient dans les environs ; il logea jusqu'à cinq cent cavaliers venant de Gela[178] ; à leur départ, il leur distribua à chacun un manteau et une tunique.[179]

Même lorsqu'un voyageur se présentait à un moment inopportun, on considérait qu'il aurait été fort discourtois de le congédier. Dans *Alceste*, l'œuvre d'Euripide, Héraklès arrive de façon inattendue alors que son hôte, Admète, s'apprête à enterrer sa femme (Alceste). Pour ne pas enfreindre la pratique de l'hospitalité, et ne pas mettre son invité dans l'embarras, il lui fait croire qu'il ne s'agit pas de sa femme, mais d'une servante.[180]

b. Le cas d'Israël

La pratique de l'hospitalité dans le judaïsme ancien est abondamment attestée. Tout comme dans le monde grec, cette pratique n'est pas seulement un affaire de bonnes manières, ou de politesse ; elle est institutionnalisée, et s'explique par le nomadisme, les conditions extrêmes du désert,

---

[176] Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IV, 2 (1120a 23 – 1121a 7) (BTP, Paris 1990), p. 172-175. HÉSIODE mentionne même une malédiction contre ceux qui accueillent mal les étrangers. Cf. HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, texte établi et traduit par P. MAZON (UF, Paris 1944), § 327 (325), p. 98.

[177] Cf. HÉRACLIDE DU PONT (IVème s. av. J.-C.), Fragment 8 ; in *Die Schule des Aristoteles ; Texte und Kommentar*, Helf VII : HERAKLIDES PONTIKOS (Basel 1953), p. 9-10 ; cité par C. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités*..., vol. III_1, p. 294-295.

[178] Ville située sur la côte méridionale de la Sicile.

[179] Cf. DIODORE DE SICILE (ca. 90 - 10 av. J.-C.), XIII, 83, 2 ; *Biblioteca storica ; Fragmenti dei Libri IX-X ; Libri XI-XIII* (Milano 1992), p. 535.

[180] Cf. EURIPIDE (480 - 406 av. J.-C.), *Alceste*, texte établi et traduit par L. MÉRIDIER (UF, Paris 1976), 8ème éd., lignes 1006 et s. p. 95.

l'insécurité.[181] Von Waldow explique qu'une société fondée sur le nomadisme comprend nécessairement d'importantes obligations sociales. Une société nomadique vit de fait en communauté ; il serait impossible à un individu isolé de survivre dans un environnement aussi hostile. En dehors d'un groupe, d'un clan, un individu isolé périrait certainement. Dans de telles sociétés, le leader est le père de famille, ou dans une association de clans, le cheikh.

Le protégé, le *ger*, est un homme appartenant à un autre clan, mais qui l'a quitté soit pour protester contre une injustice, dont il se considère comme victime, soit à la suite d'un crime. Dans ce dernier cas, il s'enfuit pour échapper au 'vengeur du sang' ; ceux qui avaient commis un crime involontaire pouvaient aussi compter sur l'hospitalité des villes de refuge, selon la pratique évoquée dans le Livre des Nombres (Nb 35,10-34). En cas de meurtre, ils pouvaient être hébergés et avoir la vie sauve, et devaient rester là jusqu'à la mort du grand prêtre.

On réalise mieux la précarité de l'individu isolé en se représentant le désarroi de Caïn, lorsqu'il se vit obligé de vivre seul dans le désert : « Ma peine est trop lourde à porter....Le premier venu me tuera » (Gn 4,13-14). Celui qui est banni est exposé à la mort, car il est lui-même sans défenseur ; son meurtrier est assuré que sa victime ne sera pas vengée.[182] L'homme fugitif ou rejeté venait implorer la protection d'un autre clan, susceptible de le défendre, et devenait ainsi son 'client'.

Le droit d'Israël invite à accueillir l'étranger (*ger*) en raison du fait que le peuple élu fut lui-même étranger en Égypte.[183] Roland de Vaux note que les étrangers résidents étaient généralement pauvres, « assimilés aux indigents, aux veuves, aux orphelins, à tous les 'économiquement faibles' qu'on recommande à la charité des Israélites. »[184] Les prophètes insistent eux-aussi sur l'importance de l'hospitalité vis-à-vis des pauvres, de ceux qui sont démunis et sans toit. La vraie piété consiste à partager son pain avec l'affamé, à héberger chez soi les pauvres sans abri : עֲנִיִּים מְרוּדִים (Is 58,7).

---

181 Cf. *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem 1971), T. 8, p. 1030. Cf. aussi H. E. VON WALDOW, « Social responsibility and social structure in early Israel », *CBQ* 32 (1970), p. 182-204.

182 Cf. A. LODS, *Israël : des origines au milieu du VIIIème siècle avant notre ère* (L'Évolution de l'Humanité, Paris 1969), p. 199-200.

183 Cf. Lv 19,34. Cf. aussi Ex 12,49 : « La loi sera la même pour l'indigène et pour l'émigré installé parmi vous. »

184 Cf. R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, T. I (Paris 1961), p. 117. Cf. aussi à propos du '*ger*' : S. BENDOR, *The social structure of ancient Israel* (Jerusalem Biblical Studies 7, Jerusalem 1996), p. 242 et s.

Un autre type de relation, qui s'établit de façon temporaire et occasionnelle, concerne les voyageurs qui trouvent un abri chez un nomade. On en trouve des exemples dans l'Ancien Testament, en particulier dans le Livre de la Genèse et dans celui des Juges. Que l'on pense à l'hospitalité d'Abraham, lorsqu'il accueille les 'trois hommes' qui se tiennent devant lui (Gn 18,1-8), ou bien à celle de Lot lorsque celui-ci reçoit les deux anges qui viennent visiter Sodome (Gn 19,1-11). Mentionnons aussi le chapitre 24 du Livre de la Genèse, lorsque Laban accueille l'émissaire d'Abraham (Gn 24,28-60),[185] ainsi que l'accueil de Jacob par Laban au chapitre 29. Les relations entre ces récits ne manquent pas, et l'on retrouve des règles sociales qui illustrent spécialement la pratique de l'hospitalité en Orient. Il peut être fort instructif en particulier de comparer les récits de Gn 19 et Jg 19.[186]

Nous retiendrons seulement quelques exemples, et notamment celui de l'hospitalité d'Abraham. Ce dernier personnage illustre assez bien l'attitude de celui qui, disposant de ressources et de serviteurs, offre son hospitalité aux voyageurs qu'il aperçoit. Les détails du récit rapportés dans le chapitre 18 de la Genèse font apparaître les éléments caractéristiques de l'hospitalité : la promptitude, l'invitation pressante mais respectueuse, la mise en œuvre d'une multitude de détails pour mettre le visiteur à l'aise : Abraham court à la rencontre des personnages. Le premier acte est donc de se lever, puisque nous savons qu'Abraham était assis à l'entrée de sa tente. Il se prosterne à terre et les invite à demeurer chez lui : « Si j'ai trouvé grâce à tes yeux,... » Cette formule introduit assez souvent une requête, une demande importante et respectueuse.[187] L'invitation est exprimée avec humilité ; Abraham se fait le serviteur des trois hommes (Gn 18,3). L'offre est modeste : « un peu d'eau...un morceau de pain », mais les préparatifs vont dépasser de beaucoup ce qui est promis. Wenham suggère que si Abraham avait dévoilé complètement ses projets, en manifestant son intention de préparer un repas

---

185 Saint JEAN CHRYSOSTOME insiste beaucoup sur l'hospitalité de Rebecca envers l'émissaire d'Abraham. Le signe qui permet à ce dernier de la reconnaître comme choisie par Dieu est justement son hospitalité. « (C'est un signe) excellent, infaillible. L'hospitalité est le signe qui ne trompe pas et dispense de toute autre preuve. » Cf. JEAN CHRYSOSTOME ; *Troisième homélie sur le mariage, PG* 51, 225-242 ; in F. QUÉRÉ-JAULMES, *Le mariage dans l'Église ancienne* (Paris 1969), p. 69.

186 Cf. S. LASINE, « Guest and host in Judges 19 : Lot's hospitality in an inverted world », *JSOT* 29 (1984), p. 37-59.

187 Cf. Gn 33,10 lorsque Jacob s'adresse à Ésaü, ou Gn 47,29 quand Jacob, avant de mourir, demande à son fils Joseph de ne pas être enterré en Égypte. Cf. aussi la demande de Joseph à Pharaon, en Gn 50,4.

festif, les voyageurs auraient pu éprouver une gêne, et décliner l'invitation.[188] La proposition d'apporter de l'eau pour laver les pieds des voyageurs correspond à une tradition sans doute très ancienne.[189] Les routes étaient poussiéreuses, et l'on utilisait des sandales. Dès que les visiteurs acceptent la proposition d'hospitalité, toute la maisonnée se met au travail. La hâte d'Abraham se communique à chacun.[190] Il se hâte vers la tente auprès de Sara, en l'invitant à la promptitude : « prends vite trois boisseaux de farine » (Gn 18,6)[191] ; il lui recommande de prendre de la fleur de farine, c'est-à-dire, de la farine de qualité supérieure, celle que l'on utilisera plus tard pour confectionner les pains d'offrande (cf. Lv 24,5). Puis il court au troupeau pour prendre un veau ; le fait que ce soit Abraham en personne qui sélectionne le veau, et non pas un serviteur, montre le souci qu'il a de la qualité du repas. Il choisit ce qu'il a de meilleur, un veau tendre et bon. Le serviteur se hâte de le préparer. Abraham apporte du caillé et du lait, deux produits de base d'une économie pastorale.[192] Enfin, pendant le repas, c'est Abraham qui apporte les plats, et il se tient debout, prêt à répondre au moindre besoin de ses convives.

Abraham est devenu ensuite, dans la littérature juive, un modèle de l'hospitalité. Mentionnons par exemple le Testament d'Abraham, un texte de la littérature intertestamentaire,[193] qui souligne l'attitude exemplaire du patriarche : « il avait planté sa tente au carrefour du chêne de Mambré, où il accueillait tout un chacun : riches et pauvres, rois et chefs, estropiés et impotents, amis et étrangers, voisins et voyageurs ; avec pitié, grande sainteté, justice et hospitalité (φιλόξενος), à tous Abraham offrait le même

---

188 Cf. G. J. WENHAM, *Genesis 16-50* (WBC 2, Dallas 1994), p. 46. Le fait de promettre peu et d'offrir beaucoup est le comportement d'un homme juste ; on se reportera au Talmud Baba Mezi'a 87a ; in : *The Babylonian Talmud*, translated into english by Rabbi dr I. EPSTEIN (London 1938), volume Seder Nezikin (I), p. 500.

189 Cf. Jg 19,21. On notera que dans l'Évangile selon saint Luc (Lc 7,44), Jésus reproche à Simon le Pharisien de ne pas lui avoir versé d'eau sur les pieds, ce qui est un manquement à la pratique de l'hospitalité.

190 Cf. G. VON RAD, *La Genèse*, traduction d'E. DE PEYER (Genève 1968), p. 208.

191 Le boisseau (סְאָה) représente un volume d'environ 12 litres. Une quantité de trois boisseaux de farine correspond à une masse énorme de pain. Ce détail souligne la prodigalité d'Abraham. On peut aussi noter que pour trois invités, Abraham aurait pu prendre un agneau ou une chèvre (cf. 2 S 12,4). Le fait de choisir un veau va aussi dans le sens de l'abondance et de la libéralité.

192 Cf. N. M. SARNA, *Genesis* (The JPS Torah Commentary, Philadelphia - New York - Jerusalem 1989), p. 129.

193 Le Testament d'Abraham nous est parvenu sous la forme d'un texte grec, avec une recension courte et une recension longue. La première daterait selon DENIS du IIème s. ap. J.-C. La seconde serait du IIIème s. Cf. A.-M. DENIS, *Introduction*, T. I, p. 195-198.

accueil. »[194] Abraham, l'homme juste, est aussi un homme hospitalier.[195] On notera aussi que l'auteur de l'Épître aux Hébreux attribue à l'hospitalité d'Abraham le fait qu'il ait reçu un jour la visite de trois anges (cf. He 13,2).

Dans la littérature rabbinique, l'hospitalité est considérée comme une pratique de toute première valeur. Le Talmud enseigne que l'hospitalité accordée aux voyageurs est une valeur plus haute que d'accueillir la présence divine.[196] La charité est considérée comme ayant le même poids que tous les autres commandements ensemble.[197] Elle doit être pratiquée avec délicatesse, et sans condescendance : « Si un pauvre homme ne veux pas accepter la charité, on doit recourir à une ruse et elle doit lui être accordée à titre de présent ou de prêt. »[198]

Nous avons vu que la Loi d'Israël recommandait de façon explicite les pratiques de l'hospitalité et de la charité. Celles-ci remplissent une fonction sociale, en préservant les indigents de la misère, et une fonction théologique en rappelant la libéralité divine pour le peuple élu. Von Waldow note que ces recommandations, que l'on trouve fondées tout autant dans la Loi que dans les Prophètes, ont conduit à une multitude d'initiatives sociales qui se sont perpétuées.[199] Cependant, c'est d'abord dans le caractère nomadique de ces civilisations qu'il faut trouver l'origine des règles de l'hospitalité.

Matthews a tenté de décrire le protocole d'hospitalité vécu dans l'ancien Israël.[200] Il relève sept règles fondamentales, qui peuvent s'énoncer comme suit :

- Il existe une zone d'hospitalité, autour de la résidence de chaque individu, et pour chaque village ; tout étranger qui pénètre dans cette zone engage la responsabilité de l'individu ou du village, et ouvre à une pratique d'hospitalité.

- L'étranger, qui est un ennemi potentiel, doit être transformé en allié au moyen de l'hospitalité.

---

194 Testament d'Abraham I,1-2 ; F. SCHMIDT, *Le Testament grec d'Abraham* (TSAJ 11, Tübingen 1986), recension longue, p. 96-97 ; *EI*, p. 1655-1656.

195 Cf. Testament d'Abraham I,5 ; in F. SCHMIDT, p. 99 ; *EI*, p. 1655.

196 Talmud Shabbat 127a ; in *The Babylonian Talmud*, volume Seder Mo'ed (I), p. 632.

197 Baba Batra 9a, in *The Babylonian Talmud*, volume Nezikin (II), p. 41 ; cité in E. FRISCH, *An historical survey of Jewish philanthropy ; from the earliest times to the nineteenth century* (New York 1969), p. 55.

198 Talmud Ketubot 67b, in *The Babylonian Talmud*, volume Nashim (I), p. 411 ; cité par E. FRISCH, *An Historical Survey...*, p. 56.

199 Cf. H. E. VON WALDOW, « Social Responsibility », p. 182-204. Cf. aussi pour une approche historique : E. FRISCH, *An Historical Survey ...*, p. 55-60 et 143-147.

200 Cf. V. H. MATTHEWS, « Hospitality and hostility in Genesis 19 and Judges 19 », *BTB* 22 (1992), p. 3-11.

- L'invitation est toujours le fait du chef du foyer ou d'un habitant du village de sexe masculin.[201]

- L'invitation peut inclure une mention de durée ; mais celle-ci peut être prolongée à l'initiative de l'hôte.

- L'étranger a en principe le droit de refuser l'invitation, mais cela pourrait être considéré comme un affront dirigé contre l'honneur de l'hôte ; il y aurait là un risque de conflit.

- Une fois l'invitation acceptée, le rôle de l'hôte et de l'invité sont fixés par la coutume : le voyageur ne doit rien demander ; l'hôte va chercher ce qu'il a de meilleur ; le voyageur est censé répondre à cette générosité en donnant lui-même des nouvelles de l'extérieur, en formant des vœux de prospérité, en rivalisant de courtoisie envers son hôte, par des compliments et des éloges sur ce qu'il a reçu. L'hôte ne pose jamais de question personnelle à son invité.

- Le voyageur demeure sous la protection de son hôte tant qu'il séjourne dans la zone d'obligation de ce dernier.

Cette présentation, même si elle schématise une pratique qui a certainement comporté des spécificités régionales, et une évolution dans le temps,[202] présente l'avantage de mettre en relief un certain nombre d'éléments principaux ; en premier lieu, c'est tout naturellement qu'un voyageur s'orientera plutôt vers le riche du village, qui est susceptible de l'accueillir avec largesse. Ainsi, dans le discours de Natan à David, le voyageur se dirige spontanément vers l'homme riche, qui lui offre l'hospitalité (cf. 2 S 12,1-4). Même si dans le récit, l'hôte emploie des moyens qui suscitent l'indignation, il n'en est pas moins vrai qu'il offre au voyageur une hospitalité cordiale, accompagnée d'un repas avec de la viande.

---

201 On peut voir une exception à ce principe dans l'accueil que Rahab réserve aux espions d'Israël. Son hospitalité lui vaut d'avoir la vie sauve, ainsi que sa parenté. Cf. Jos 2,1-7.

202 A. LODS note que les règles de l'hospitalité en Israël auraient d'abord assumé strictement les pratiques issues de la culture nomade locale. Peu à peu, ces règles se seraient relâchées. LODS voit un indice de ce relâchement dans l'approbation donnée à Yaèl, qui a assassiné son hôte (Sisera) parce qu'il était un ennemi d'Israël ; cf. Jg 5,24-27. Cf. A. LODS, *Israël : des origines au milieu du VIIIème siècle...*, p. 201. On sait que le cantique de Débora (Jg 5) est l'un des textes les plus anciens de la Bible ; sa composition est vraisemblablement assez proche des événements racontés ; cela représenterait une époque comprise entre le XIIème et le XIème siècle. Cf. T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN, *Introduction à l'Ancien Testament* (Genève 2004), p. 274, et R. DE VAUX, « Introduction au Livre des Juges », in *BJ*, p. 305.

Nous avons vu que dans le droit romain, à la différence semble-t-il des institutions grecques, le client était supposé faire l'éloge de son patron.[203] Le désir d'impressionner l'hôte en lui offrant toutes sortes de libéralités, et faisant preuve de beaucoup d'égards envers lui, avait une contrepartie sociale : l'hôte à son tour manifestait sa gratitude en faisant l'éloge de celui qui l'avait accueilli, contribuant ainsi à asseoir sa réputation et sa renommée. Ce procédé n'est pas sans lien avec le motif de louange que nous avons rencontré dans le psaume 113 : le Seigneur est digne de louange parce qu'il est grand, et parce qu'il tourne son regard vers les faibles, les petits. Il les relève et les comble de faveurs.

c. Le cas de l'Islam

Si dans la littérature du Proche-Orient, il est un sujet fort développé et étudié, c'est bien celui des rivalités qui opposaient les différentes familles, dans des conditions politiques longtemps incertaines. C'est en particulier le cas dans la période pré-islamique.[204] Pour autant, il est bon de noter que ces rivalités ne s'exerçaient pas seulement d'une manière belliqueuse, et pouvaient se traduire par une émulation dans la recherche du prestige.[205] Peter Heine souligne la compétition qui s'établissait en matière artistique, notamment dans le domaine du chant, mais aussi la pratique de l'hospitalité.[206] Les règles d'hospitalité comportaient le devoir d'indiquer son chemin au voyageur, de l'héberger et de le protéger si nécessaire, de lui donner une sépulture en cas de décès.

Dans l'Islam est surtout développé le devoir de protection (*D̲jiwār*) auquel correspond le substantif *Djār* (protégé, client).[207] Cette expression est apparentée étymologiquement à l'hébreu *ger*, qui signifie surtout l'étranger résident, mais, là encore, avec la nuance d'un accueil et d'une protection dans la communauté. La protection, *Id̲jāwar*, était annoncée publiquement, et dès lors, la responsabilité morale du protecteur était engagée. Il mettait un

---

[203] Cf. D. A. DE SILVA, *Honor, Patronage, Kinship & Purity ; unlocking New Testament Culture* (Downers Grove 2000), p. 103 et s.

[204] Cf. S. RIZVI et J. BURTON-PAGE, article « Ḥarb » (guerre) in : H. A. R. GIBB, J. H. KRAMERS et alii, *Encyclopédie de l'Islam*, T. III (Leyde - Paris 1971), p. 184-208 ; cf. spécialement p. 184-188.

[205] Cf. A. T. KHOURY, L. HAGEMANN, P. HEINE, C. CANNUYER, *Dictionnaire de l'Islam ; histoire, idées, grandes figures* (Turnhout 1995) ; cf. en particulier l'article « Hospitalité » de P. HEINE, p. 190-191.

[206] Cf. P. HEINE, « Hospitalité », *Dictionnaire de l'Islam*, p. 190.

[207] Cf. J. LECERF, article « Djiwār », *Encyclopédie de l'Islam*, T. II, p. 572-573.

point d'honneur à remplir son engagement, tout autant que s'il se fusse agi d'un proche parent.[208]

Dans la culture des peuples du désert, la figure du défenseur puissant est manifestée par la personne du cheikh. Les qualités les plus estimées sont précisément la bravoure à la guerre et la générosité envers les hôtes et les faibles.[209] Au cheikh incombe le devoir d'héberger les voyageurs. Ouvrir sa tente à l'étranger, c'est lui manifester non seulement des égards, mais aussi l'assurer d'une immunité proportionnée à la gloire de son hôte.

La générosité se déploie semble-t-il jusqu'à l'étalage d'un luxe somptueux. Ce luxe ne se mesure pas au prestige du voyageur mais à celui du cheikh : il fait apporter les tapis les plus précieux ; les domestiques font asseoir l'hôte, ils s'occupent de sa monture, et se tiennent prêts à intervenir pour combler tous ses désirs. Une chèvre ou un autre animal est immolé et apprêté en l'honneur du visiteur. Le cheikh, quant à lui ne prend pas son repas avec le visiteur. Il arrivera vers le milieu du repas, et viendra pour vérifier que tout est fait pour honorer son hôte.[210]

Cette hospitalité est gratuite. Ce serait un affront de vouloir dédommager celui qui accueille. Cependant, il s'attend à être honoré, au moins verbalement, et un cadeau venant du visiteur peut être accepté. Signalons un dernier élément : la tente du chef se situe généralement non pas au milieu du camp, mais à une extrémité, un peu à l'écart. Elle est ainsi plus accessible aux voyageurs, et plus facile à identifier.

Celui qui reçoit l'hospitalité de la part d'un personnage puissant bénéficie aussi d'une immunité, soit qu'il pâtisse de la violence d'autrui, soit qu'il ait lui-même quelque crime à son passif. Cette protection dure même après le départ de l'hôte, selon le « droit du sel. » Celui qui a partagé un repas avec un protecteur est comme lié à lui par la nourriture qu'il a absorbée. Ainsi Jaussen note qu'après avoir reçu l'hospitalité de la part du cheikh des *Ka'ābneh*, « nous restions ses hôtes jusqu'au moment où nous entrerions sous une autre tente pour y recevoir à nouveau l'hospitalité. En d'autres termes (...) tant que le sel du cheikh des Ka'ābneh était dans notre ventre, nous avions droit à sa protection et il était obligé de nous protéger. »[211]

Adolphe Lods note que l'arabe considère comme un frère - et tous les membres de son clan traitent en frère - l'homme qui a touché la corde de sa tente ou goûté à ses aliments, cet homme fut-il son ennemi personnel.[212]

---

208 Cf. W. M. WATT, article « Idjara », *Encyclopédie de l'Islam*, T. III, p. 1043.
209 Cf. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris 1908), p. 205.
210 Cf. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes*, p. 129.
211 Cf. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes*, p. 87.
212 Cf. A. LODS, *Israël : des origines au milieu du VIIIème siècle*, p. 200.

Partager la même nourriture, c'est être uni pour ainsi dire physiquement au groupe. La substance du groupe devient un principe de relation. Ainsi, il s'ensuit logiquement que la fraternité établie par ce moyen dure le temps que la nourriture reste dans le corps ; cette durée est estimée à trois jour un tiers, d'après les Arabes consultés par Burckardt.[213] L'hospitalité est le plus souvent une forme d'alliance, que le repas pris en commun manifeste. La communion par commensalité est également une pratique habituelle pour la conclusion des traités.[214] On comprend alors que dans les cultures arabes, la pratique de l'hospitalité constitue une règle essentielle dans les relations sociales.

Jaussen insiste sur l'importance du droit du visage, citant ce proverbe bédouin : « Mieux vaut du détriment dans les biens que dans la famille, dans la famille que dans l'honneur, dans l'honneur que dans la religion. »[215] Le point d'honneur constitue, après le devoir de religion, l'un des éléments fondamentaux de la vie sociale. Il se manifeste par le devoir de défendre celui qui reçoit l'hospitalité, et qui se place ainsi sous la protection d'un chef puissant. Mépriser un protégé, c'est insulter la figure du protecteur, c'est ne pas respecter la « blancheur du visage ». Un bédouin ne tolèrera pas que l'on « coupe son honneur. » Il arrive même qu'un bédouin lésé fasse appel au cheikh puissant d'une tribu voisine. C'est souvent le moyen d'obtenir une protection plus efficace, note Jaussen.[216] Le chef sollicité ne laissera pas passer une occasion de manifester son autorité, surtout si la dispute est extérieure à son clan.

L'hôte qui se présente sous la tente d'un personnage puissant pour obtenir justice est appelé *Dahīl*. Il est soit étranger, soit membre de la tribu. Il bénéficie alors de ce que l'on nomme le « droit de la tente. » Au cours de ses voyages en territoire de Moab, Jaussen a observé tout un cérémonial manifestant la manière dont le visiteur, exposant à son hôte l'objet de sa requête, se déchargeait sur lui du soin de son honneur.[217]

L'affaire est souvent portée devant le cheikh, plus rarement devant un juge. En plus de celui-ci, sont présents le maître de la tente, celui dont

---

213 Cf. J. L. BURCKHARDT, *Voyages en Arabie* ; traduit de l'anglais par J. B. B. EYRIES (Paris 1935) ; cité par A. LODS, *Israël : des origines au milieu du VIIIème siècle*, p. 200.

214 On notera que dans le Livre de la Genèse, Abimelek et Isaac concluent une alliance, qui se solde par un repas. Malgré la haine qui oppose Abimelek à Isaac (Gn 26,27) c'est Abimelek qui vient en visiteur, tandis qu'Isaac le reçoit ; cf. Gn 26,26-30.

215 Cf. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes*, p. 204.

216 Cf. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes*, p. 205.

217 Cf. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes*, p. 209.

l'honneur a été lésé, et l'accusé.[218] Le plaignant commence par faire l'éloge de son hôte : il déclare la parfaite honorabilité de celui qui l'a reçu sous sa tente ; s'il a été volé ou trompé, cela n'est dû qu'à la cupidité de son adversaire, non pas à la négligence de son 'patron'. L'intéressé aura le soin de porter assez haut le prix de « l'honneur coupé. » Ces exigences, qu'un occidental pourrait trouver démesurées, manifesteront le droit du pauvre, protégé par un défenseur puissant. L'auteur du dommage, convaincu de sa faute devra tout accepter, sans rien discuter pour ne pas ternir sa réputation au sein du clan. C'est alors qu'interviendront des conciliateurs pour modérer l'importance de la peine, et la ramener à de justes proportions. On notera toutefois que l'amende restera relativement forte lorsqu'un pauvre a été lésé. Parfois, l'affaire peut être réglée à l'amiable, surtout lorsque le tort est minime.

Souvent, lorsque les bédouins rencontrent des voyageurs, ils leur demandent d'où ils viennent, non pas pour satisfaire leur curiosité, mais pour se renseigner sur leur protecteur éventuel. C'est une règle de prudence qui a très certainement eu une forte influence sociale pour réduire les actes de pillage.

Dans le cas où le voyageur serait lui-même coupable de quelques méfaits, on lui accorderait la même protection, même si l'on apprenait au cours de son séjour quelques unes de ses turpitudes.[219]

4. Portée et limites de l'analogie

Ce bref aperçu des pratiques sociales en matière de libéralité et d'hospitalité nous éclaire-t-il sur le sens à donner au proverbe 14,31 ? Si l'on considère que l'auteur était plongé dans une culture et un environnement où les relations de type patron-client étaient monnaie courante, on peut rapprocher

---

[218] Lorsque l'affaire est importante, quelques anciens peuvent aussi assister au règlement de l'affaire, pour témoigner des coutumes et des précédents.

[219] A. JAUSSEN raconte un événement qui met bien en évidence l'immunité d'un hôte : « Dereïby, un membre influent des Zeben, partit en expédition avec cinq cavaliers désireux de faire un gain contre les Beni Ša'alān. Ils attaquèrent un petit campement placé à l'écart, tuèrent deux frères, enlevèrent quelques chameaux, et reprirent la route de leur demeure. Mais les ennemis se précipitèrent sur la petite troupe, qui fut bientôt entourée. Dereïby, se croyant perdu, s'élança dans le désert, où il s'égara, erra toute la nuit, et finit par entrer sous une tente isolée pour demander l'hospitalité. Le maître de la route le reçut, lui prépara le café. Il était occupé à creuser deux fosses pour ensevelir deux cadavres placés sous la tente. La fille de Beni Ša'alān passa la tête par-dessus la séparation (…) et aperçut Dereïby. Elle s'écria : 'voici l'assassin de mes deux frères !' Son père lui imposa le silence, lui reprochant son inconvenance envers un hôte ; il laissa partir Dereïby en paix. » Cf. A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes*, p. 92.

le Créateur du patron, et considérer que le pauvre est son client. Cependant, ce rapprochement s'entend à l'intérieur des limites de l'analogie. Un certain nombre de différences doivent retenir notre attention.

- D'une part, en ce qui concerne la motivation : chez les hommes, la générosité, la libéralité est le plus souvent mêlée de sentiments de vaine gloire ; il s'agit de cultiver sa propre renommée, d'entretenir des relations sociales. Rien de tel en Dieu qui n'a pas 'besoin' de cultiver sa propre image.

- D'autre part, en ce qui concerne les modalités : le paternalisme, le patronage revêtent un caractère relativement écrasant, tutélaire. Il implique aussi des devoirs sociaux qui incombent au client. Pour la relation entre le pauvre et Dieu, il s'agit plutôt d'une relation qui libère, qui fait être.

Le pauvre est sous la protection de Dieu. Il habite pour ainsi dire sous son toit, et bénéficie de ses largesses. Le pauvre en retour manifeste sa reconnaissance, sa gratitude par une louange permanente et gratuite pour son Créateur et Protecteur. La connivence paraît ainsi étroite entre le Très-Haut et le tout petit : le couple libéralité-louange illustre la réciprocité des liens. L'analogie semble donc vérifiée en grande partie, si l'on tient compte des deux limites mentionnées. On comprend dès lors que le 'patron' soit outragé lorsque sa clientèle est opprimée ou raillée (cf. Pr 17,5). Procéder ainsi, c'est choisir délibérément une perspective inverse par rapport à celle du patron attentif et généreux qui, abaissant son regard, relève le pauvre de sa misère (cf. Ps 113,7). On ne traite pas à la légère les protégés d'un patron puissant. Mépriser sa clientèle, l'opprimer, c'est le provoquer en mettant à l'épreuve sa capacité de protection, sa providence. C'est aussi atteindre la renommée du patron, en contestant la dignité de sa clientèle. Dire au patron : « tes clients sont dérisoires et ridicules », c'est l'offenser dans la mesure où sa gloire est en partie exprimée par sa relation de patronage.

Épilogue

Après avoir montré que la grandeur de Dieu se manifestait particulièrement par son attention aux plus petits, et qu'en cela il se distinguait des grands de ce monde, il nous est apparu nécessaire de faire apparaître dans les institutions humaines, des éléments qui viennent comme en contraste pour fonder cette théologie. Car les auteurs de la Bible pensent à partir de réalités observables, et pour les questions théologiques, vont relever dans les relations humaines des traits de comportement qui paraissent grands et

honorables, pour les appliquer de façon amplifiée et éminente à Dieu. De cela résultent plusieurs conséquences :

- il serait faux de penser que Dieu seul a le souci des petits. Sinon l'analogie que nous avons faite plus haut serait artificielle et sans fondement. L'histoire des institutions humaines prouve bien que l'homme porte le souci des malheureux, qu'il s'agisse de l'histoire d'Israël ou d'autres peuples.

- La relation que nous essayons d'expliquer, et qui est évoquée notamment dans le psaume 113, n'est pas dans le sens de l'homme vers Dieu, mais plutôt de Dieu vers l'homme : dans la Bible, l'homme se découvre conçu à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1,26). C'est plutôt sur le plan de la démarche intellectuelle que l'homme prend l'exemple des institutions qu'il a sous les yeux et estime que le bien qu'elles contiennent doit provenir de Dieu. Le souci du pauvre grandit l'homme et le fait ressembler à Dieu, alors que le mépris du pauvre défigure l'homme et l'éloigne de Dieu. Nous avons vu que Job, dans son apologie, insiste particulièrement sur sa sollicitude pour les pauvres (Jb 31,16-23) [220] ; ce regard sur sa vie passée lui permet d'achever son discours en se présentant devant qui l'accuserait comme un prince, dont l'acte d'accusation serait le diadème (Jb 31,36-37). À l'inverse, le roi Achab incarne la figure de l'oppresseur du pauvre, notamment en raison du meurtre de Nabot. La fin de son règne n'est pas seulement tragique, elle est sans gloire (il est frappé par une flèche tirée au hasard) et indigne (1 R 22,34-38).

- La grandeur tend à rendre aveugle et sourd face à la misère, comme on le voit dans l'Écriture, spécialement dans les Prophètes et l'Évangile. Le riche n'aperçoit pas, ou ignore Lazare qui gît à sa porte couvert de plaies (Lc 16,20). Ce tableau évidemment est dénoncé dans la Bible et ne doit pas être absolutisé.

- Si l'on durcissait trop la distinction entre la grandeur de Dieu qui est relevante et la grandeur des hommes qui est écrasante, au point d'en faire une donnée anthropologique, alors, la dimension éthique disparaîtrait en raison d'un déterminisme générique : le riche serait reconnu de toutes façons oppresseur, et rien ne pourrait changer ce fait. La responsabilité de l'homme riche serait limitée et le pauvre serait condamné à l'oppression. Maurice Zundel va parfois dans ce sens lorsqu'il accentue le contraste entre les deux grandeurs : « Le pharaon, évidemment, dans la gloire divine qu'il s'attribue, ne peut considérer ses sujets que comme de la poussière sur laquelle il dresse son trône. Sa grandeur, il ne peut l'affirmer que par rapport à leur

---

[220] Cf. supra p. 209 et s.

abaissement. »[221] Si l'on s'orientait trop dans ce sens, on risquerait de perdre le point de vue de l'éthique ; car la grandeur de Dieu, dans son exercice, est exemplaire pour l'homme : « Soyez saints car moi je suis saint. » (Lv 19,2 et 1 P 1,16) L'exercice de la bonté envers les plus démunis est indiquée dans l'Écriture comme un chemin de béatitude et de bénédiction : « Heureux qui pense au faible et au pauvre ; au jour du malheur, le Seigneur le délivre. » (Ps 41,2) C'est bien sûr l'Évangile et les Épîtres de Paul qui développent l'aspect parénétique, puis les grands auteurs chrétiens, comme Ambroise de Milan, Vincent de Paul et tant d'autres. Mais que l'on n'oublie pas également la littérature rabbinique, qui invite avec insistance à secourir le malheureux.[222]

Cependant, aborder le sujet sous cet angle nous conduirait loin de notre préoccupation qui consiste avant tout à exprimer le lien d'amitié, de connivence entre Dieu et le pauvre.

Une objection pourrait surgir quant à l'existence de cette relation d'amitié : si Dieu aime les pauvres, pourquoi tant de misère, tant de détresses, pourquoi les pauvres sont-ils toujours humiliés et privés du nécessaire ? N'y a-t-il pas un scandale de la pauvreté, qui semble contredire la thèse de la connivence ? D'autre part, Dieu semble parfois présenté dans la Bible comme vengeur et violent, frappant sans retenue, et faisant des victimes innocentes. Que l'on pense aux scènes de l'Exode, à l'ange exterminateur qui frappe les premiers nés des Égyptiens, pensons encore au miracle de la mer rouge qui laisse sur la rive les cadavres des Égyptiens.

On ne saurait résoudre cette question en quelques mots. Mais il nous semble utile d'apporter quelques éléments de réponse :

- le psaume 113 affirme bel et bien une sollicitude divine pour les pauvres. Il n'est pas isolé et se trouve appuyé par d'autres psaumes : Ps 9 ; 138 et d'autres textes de l'Écriture. L'acte de relèvement qui profite au pauvre et à la stérile proviennent bien du Seigneur et sont présentés comme un motif principal de louange.

- Parallèlement à ces affirmations, d'autres psaumes soulèvent le scandale de la souffrance humaine, comme un écart entre la foi et la réalité. Il en est ainsi du Ps 22 qui met en contraste la confiance de jadis avec la

---

221 M. ZUNDEL, *Le problème que nous sommes* (Paris 2000), p. 297 s.

222 Par exemple, Rabbi ÉLÉAZAR B. AZARIA invite à donner à celui qui n'a rien, et s'il ne veut pas être entretenu, à donner à titre de prêt. Cf. Baba Mez'ia 31b, cité in J. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques*, p. 456. Yosé b. Yohanan recommande que l'on ouvre largement sa maison pour que les pauvres en soient les hôtes. Cf. Pirqué Abot 1,5, in BONSIRVEN, p. 5. Cf. aussi Sifré sur Lv 23,22, ibid. p. 46, et dans le Talmud de Babylone : Pea 15b, ibid. p. 118 ; Sukka 49b, ibid. p. 249.

détresse d'aujourd'hui : « en toi nos pères avaient confiance, confiance, et tu les délivrais,... » (Ps 22,5) : « Et moi, ver et non pas homme, risée des gens, mépris du peuple,... » (Ps 22,7) Il revient à Craig Broyles d'avoir étudié en détails ce conflit entre la foi et l'expérience dans les psaumes[223]. Il examine en détails les motifs de la plainte, les circonstances de la peine, sa durée. Ces psaumes sont davantage que des complaintes individuelles ou collectives : ce sont des protestations face au silence de Dieu ou sa non-intervention. Le psalmiste s'adresse à Dieu par la question : pourquoi ? Pourquoi tarder ? Pourquoi ne pas répondre ? Pourquoi mes ennemis sont-ils si forts ? L'incompréhension est en soi un motif de souffrance et de déception.

- Les interventions de Dieu en faveur des pauvres ne sont pas rares : Dieu envoie Élie à la veuve de Sarepta qui va mourir (1 R 17,9). Il envoie l'ange Raphaël pour accompagner Tobie en Médie (Tob 5,4). Il nourrit son peuple au désert (Ex 16,13). La libération d'Égypte elle-même est une intervention en faveur du pauvre : « j'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple. » (Ex 3,7) Aujourd'hui encore, ne peut-on pas reconnaître dans des personnalités charismatiques, dans des institutions caritatives, l'influence de Dieu qui est cause exemplaire ? Une Mère Teresa ou un Vincent de Paul ont secouru un nombre incalculable de pauvres et ont entraîné d'autres générosités derrière eux.

- La pauvreté demeure dans le monde comme un appel pour l'homme et une question morale qui s'adresse d'abord à lui-même. Dieu ne répare pas les conséquences du péché comme pour en gommer les effets, mais il laisse à l'homme le soin de recourir à son intelligence et sa générosité pour secourir les souffrants. En ce sens, on peut voir dans la pauvreté un mal qui interpelle l'homme et l'invite à intervenir et à partager. L'Écriture toute entière s'oriente dans ce sens dès le livre de la Genèse après le meurtre de Caïn : à la question « Suis-je le gardien de mon frère ? » Dieu demande à Caïn « d'écouter le sang » qui crie, depuis le sol (Gn 4,9.10). À la suite de ce crime, et de cette parole de Dieu, tous les hommes comprennent qu'ils sont responsables de leurs frères, et que s'impose à eux un devoir de justice.

L'impératif éthique découle aussi du « soyez saint, comme moi, YHWH votre Dieu, je suis saint. » (Lv 19,2) Cette expression est emblématique de la multitude de recommandations éthiques dans le livre du Lévitique, et plus largement dans le Pentateuque et les Prophètes. Si cette recommandation doit si souvent être rappelée, c'est que la pente « naturelle » est au repliement sur soi, à l'égoïsme, et à la cupidité en raison de la blessure causée par le péché

---

[223] C. C. BROYLES, *The conflict of Fait and Experience in the Psalms* (JSOTS 52, Sheffield 1989); cf. en particulier p. 221 et s.

(Gn 3,16b ; Ps 51,7). Dieu doit rappeler à l'homme sa vocation profonde, parce que le péché le tire dans l'autre sens. C'est le rôle de la parole de Dieu, de la loi dans laquelle Paul voit un pédagogue (Ga 3,24).

Que dire alors de la violence de Dieu, de son emportement, qui pourrait sembler en tension avec la thèse d'une sollicitude délicate pour les petits ?

- Un premier élément de réponse consiste à présenter cette violence de Dieu comme une réaction face à l'injustice. Il ne s'agit jamais d'un châtiment gratuit pour faire sentir son pouvoir et jouir d'un sentiment de puissance. Bien au contraire, les actes du Seigneur se justifient par le rétablissement d'un ordre qui a été rompu ; ils visent à montrer aux puissants les limites de leur pouvoir. Par exemple, la malédiction qui tombe sur Assur en Is 10,1 est expliquée par les « décrets d'iniquité » et les « rescrits d'oppression » qui « privent les faibles de justice et frustrent de leurs droits les humbles. » (Is 10,2)[224]

- Les peines du livre de l'Exode montrent surtout les conséquences du péché et de l'endurcissement des cœurs. Pharaon s'est opposé à l'ordre de YHWH qui demandait à son peuple d'aller le servir au désert (Ex 7,16). Son endurcissement, certes permis par Dieu, conduit au désastre et à la mort, selon un genre littéraire propre au livre de l'Exode. Ce n'est pas faute d'avertissements que Pharaon s'entête contre Israël. Ailleurs dans l'Écriture, spécialement dans le livre des Lamentations, on affirme que Dieu ne prend pas plaisir à affliger les hommes (Lm 3,33).

[224] Cf. aussi Is 14,5-6.

Conclusion de la troisième partie

Le pauvre est démuni ; privé de moyens, il se trouve dans une situation de vulnérabilité et de dépendance. Il est aussi dépourvu d'appuis, de relations sociales. Dès lors, il est facile pour un puissant de tirer parti de son autorité, ou de sa force économique, pour opprimer le pauvre. Une telle pratique, nous dit le Pr 14,31, constitue une faute grave, car elle offense Dieu. En tant que Créateur universel, celui-ci est impliqué lorsque ses œuvres sont traitées sans respect, ou lorsqu'elles sont tournées en dérision (Pr 17,5).

À l'inverse, toute œuvre de bonté, de libéralité accomplie en faveur d'une créature faible honore son auteur. Considérer le petit, le prendre en pitié, c'est honorer Dieu, c'est l'exalter en faisant droit à sa position sublime sur la création.

Le fait d'être à l'origine de tout ce qui existe implique un certain nombre de prérogatives : l'acte de création se prolonge en quelque sorte dans une attention de chaque instant, spécialement pour les êtres les plus fragiles. Cette attention se double d'une garantie, que le Seigneur établit et respecte : le Seigneur est le garant de ceux qui sont sans relations. Plus que cela, Dieu semble présent à l'intérieur même de ses créatures, comme pour soutenir leur existence dans le temps, pour assurer leur pérennité.

Les modalités de cette prérogative se manifestent analogiquement dans la relation du patron à l'égard de son client. Certes, l'idée de patronage a mauvaise presse dans nos sociétés contemporaines. On considère plutôt que l'épanouissement des personnes passe par une autonomie de l'agir. Mais ce qui a retenu notre attention dans l'analogie patron-client, c'est l'aspect positif du patronage, l'idée de défense et de protection, le paternalisme au sens favorable du mot. La pratique de l'hospitalité est aussi une institution éclairante à plus d'un titre : elle manifeste la profondeur de la relation qui s'établit entre l'hôte, installé, disposant de moyens et de capacités d'accueil, par rapport au voyageur, vivant dans une situation de précarité et de dépendance. La magnanimité de l'hôte, par analogie, nous parle de cette grandeur de Dieu qui offre largement ses secours aux démunis.

Conclusion générale

Alors que la question des pauvres dans l'Ancien Testament a déjà fait l'objet de multiples travaux visant à identifier ces *'ănāwîm*, ces humbles dont parlent les psaumes, un aspect important nous semble être resté dans l'ombre : il s'agit du lien particulier qui relie Dieu aux plus petits, aux plus pauvres.

Le but de cette étude consiste à mettre en lumière le pourquoi de cette relation. Les textes bibliques détaillent souvent cette condescendance de Dieu, mais en expliquent rarement la raison. De même, les études exégétiques ont peu étudié le motif de la proximité de Dieu avec les petits. Dans le cours de cette étude, nous avons fait l'hypothèse que ce lien s'expliquait par la transcendance de Dieu. C'est parce que Dieu est très grand, souverain, Créateur, qu'il abaisse son regard, qu'il relève les petits ; étrange antinomie qui laisse entrevoir un rapprochement des extrêmes. La sublimité de la position de Dieu sur la création implique un rapport différent avec ce qui est petit. Être attentif aux plus humbles, se pencher en personne sur les pauvres, les broyés, sans quitter pour autant la gloire du ciel, c'est une chose inimaginable qui précisément qualifie cette transcendance divine.

Le psaume 113 nous a introduits dans ce mystère de Dieu qui siège là-haut, mais qui est en même temps attentif aux plus pauvres. Pour Dieu, la pauvreté n'est pas un motif d'exclusion ; c'est un titre qu'il connaît et qu'il honore. Abaissant son regard, se tournant vers le pauvre pour le relever, il manifeste ainsi une forme de grandeur *sui generis*, proprement divine : « Qui est comme Dieu ? » Dieu est si grand qu'il scrute les espaces les plus bas, la poussière du sol, la détresse de la stérile. Il abaisse son regard et il relève, il fait siéger, il restaure ce qui est brisé, marginalisé. Ce contraste entre le haut et le bas, la suprême dignité et l'extrême de la déchéance sociale nous révèle quelque chose de l'identité de Dieu. Rien n'est trop petit, rien n'est négligeable pour celui qui est tout puissant. Non seulement il voit, mais il rétablit la dignité de celui qui n'a plus de rang social. Cette grandeur indicible est un motif éminent de louange.

Nous avons lu le psaume 113 en y voyant non un portrait d'identité du pauvre mais une réflexion théologique qui répond à la question : « Qui est Dieu ? » Cette optique nous a conduits à souligner surtout la transcendance, telle qu'elle est exprimée dans cette circonstance particulière de l'abaissement du regard et du relèvement de celui qui est privé de dignité. Il

nous semble que le pauvre et la stérile représentent toute forme de pauvreté, à laquelle Dieu peut répondre, et non une pauvreté particulière qui pourrait être par exemple celle d'Israël face à ses adversaires.

Dès lors, le psaume n'est pas bâti selon une tension entre la transcendance et l'immanence, comme on le lit souvent, mais cette immanence, en vertu de laquelle Dieu s'abaisse pour relever, constitue et atteste la transcendance de Dieu. C'est un seul et même attribut divin de siéger en-haut et de relever le pauvre ou la stérile. Ces deux aspects témoignent également, ou sont deux expressions de la grandeur de Dieu.

Devant une telle expression théologique de la transcendance, il nous est apparu nécessaire de scruter d'autres textes bibliques faisant état de cette capacité divine à demeurer près des petits, de ceux qui sont écrasés. Nous nous sommes tournés vers l'oracle d'Is 57,15, qui affirme lui-aussi ce paradoxe de la double habitation de Dieu.

C'est sous la forme d'une déclaration du Seigneur, haut et élevé dont le nom est saint, qu'est affirmée cette réalité inouïe : l'habitation chez l'humilié, celui dont l'esprit est écrasé. Le Saint, celui qui est intègre vit sous le même toit que les blessés de la vie, ceux dont l'esprit même est altéré. Il s'agit d'une cohabitation qui heurte le sens commun, mais qui se comprend lorsqu'on considère le 'pourquoi' : il s'agit de vivifier, de relever, de redresser. Or Dieu est le seul à pouvoir entreprendre cette œuvre de relèvement. Par sa grandeur et sa toute puissance, il se fait proche de ceux qui n'espèrent plus qu'en lui.

Cet oracle d'Isaïe suggère une relativisation du Temple, supposé être le lieu de résidence de Dieu sur terre. Tout se passe comme si la maison du pauvre devenait la demeure de Dieu, tandis que le Temple, déjà lors de sa construction, était jugé trop petit par Salomon lui-même : « Dieu habiterait-il vraiment avec les hommes sur la terre ? Voici que les cieux et les cieux des cieux ne le peuvent contenir, moins encore cette maison que j'ai construite ! » (1 R 8,27)

L'assistance que Dieu offre aux malheureux prend une multitude de formes, et en particulier se manifeste dans les affaires judiciaires, où les indigents sont menacés d'iniquité. Dieu est le *gō'ēl* du pauvre, l'avocat des malheureux. Sa proximité se fait active et prévenante. Il est le garant de la justice, de la cause des humbles. La veuve et l'orphelin constituent l'archétype des faibles, qui n'ont pas de protection sociale, et qui sont les victimes des puissants. En ce sens, Dieu se manifeste non seulement comme avocat, mais comme législateur favorable aux pauvres. Inspirateur du droit d'Israël, il prend soin de proscrire tout comportement d'oppression hostile aux petites gens.

Une telle attitude est relayée par les anges ; il semble bien que la mission des plus élevés parmi eux consiste à protéger les plus petits. Les anges gardiens sont doués d'un pouvoir proportionné à la faiblesse des créatures dont ils ont la charge : c'est ce qui ressort en particulier de Mt 18,10.

Finalement, on doit reconnaître que Dieu se distingue des grands de ce monde par ce caractère spécifique : il affirme sa puissance non en faisant sentir son pouvoir, ni en écrasant les faibles par sa transcendance, ni en regardant par-dessus la petitesse des pauvres, mais en relevant, en se faisant proche pour secourir le miséreux. Telle est la grandeur de Dieu, une grandeur attentive et bienveillante.

Si Dieu est si proche et si attentif aux faibles, n'est-ce pas parce qu'il en est le Créateur ? C'est le thème qui semble évoqué dans le proverbe 14,31. Qu'un pauvre soit opprimé, et c'est Dieu lui-même qui se trouve atteint, en sa qualité de Créateur. À l'inverse, toute acte de pitié et de bienfaisance l'honore. Celui-ci est comme impliqué par ses créatures : il leur a donné l'existence et aime à ce qu'elles soient respectées. Les plus fragiles en particulier semblent être davantage l'objet de sa sollicitude. Car respecter un puissant n'est pas honorer le Créateur au même titre que respecter un pauvre, un marginal, un être sans dignité sociale. Cet aspect est important et spécialement actuel, à notre époque où l'on discute beaucoup de la législation sur le respect de la personne, sur le statut juridique de l'embryon, sur l'euthanasie…

Le fait d'être Créateur confère à Dieu une relation paternelle vis-à-vis de ses créatures. Un père se fait le défenseur du plus faible, du plus petit ; il veille à sa croissance, à son éveil, à son développement d'être humain.

Une étude du contexte institutionnel nous a permis de mieux comprendre la position de Dieu par rapport à sa créature. En particulier la pratique du patronage et de l'hospitalité sont deux institutions fort anciennes, qui mettent en exergue l'attitude du riche, du puissant, de l'homme de renommée par rapport au pauvre, ou au voyageur. L'hôte ou le patron met un point d'honneur à bien traiter son protégé. En retour, le voyageur ou le client se doit de vanter les mérites et la libéralité de son protecteur. Cette relation de patron – client éclaire par analogie la relation de Dieu au petit, qui constitue un cas extrême : l'immensité de la puissance vient à la rencontre de la suprême indigence, comme c'est le cas par exemple dans le psaume 113.

Soulignons une dernière fois que cet attribut de Dieu avocat des petits, attentif et provident à leur égard, constitue un caractère essentiel, indispensable à son identité. Si l'on imaginait un dieu tout-puissant, créateur, ayant tous les attributs de la divinité sauf celui-ci, alors, il manquerait quelque chose de fondamental ; ce serait un dieu distant, froid, et

assurément, il n'aurait pas la grandeur que l'on reconnaît à YHWH. Il serait le dieu des hommes puissants, des grands ; en cela, il dépendrait de la grandeur humaine. Cette partialité le réduirait, dans sa puissance, dans sa providence. Au contraire, le Seigneur est connu comme le Créateur siégeant aux cieux, connaissant les pensées intimes de tous, régnant sur tous les peuples, mais de plus, père des pauvres, proche des humbles, des contrits.

Ce travail sur la relation entre Dieu et les pauvres ne constitue certainement pas un point final. Il nous semble déboucher sur d'autres pistes de recherche, qui pourraient constituer un prolongement.

Le Nouveau Testament illustre et développe ce thème de Dieu qui descend pour relever, pour racheter, pour sauver. À ce titre, le Magnificat exprime sous la forme d'une louange la grandeur de Dieu qui se penche vers l'humilité de sa servante : « Il s'est penché sur son humble servante » (Lc 1,48). Ce cantique en effet est un exemple éloquent de relation privilégiée entre Dieu et une humble créature : Dieu serait-il 'attiré' par l'humilité ? Max Thurian considère que « tout le sens du Magnificat tient en ce seul thème : Dieu aime les pauvres. »[225] Les liens entre le psaume 113, le cantique d'Anne, et le Magnificat nous paraissent dignes d'intérêt. Prinsloo voit dans le psaume 113 la connexion entre le Cantique d'Anne et le Magnificat.[226]

Les pauvres sont abondamment mentionnés dans le Nouveau Testament, ne serait-ce que dans le sermon sur la montagne, avec le fameux discours sur les béatitudes. Celui-ci commence par une bénédiction en feveur des pauvres : « Heureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous. » (Lc 6,20)

L'exhortation au renoncement, pour être disciple du Seigneur, le choix même des pauvres comme héritiers du Royaume[227], dessinent un chemin de salut et ouvrent une espérance de bonheur éternel. Dans le même esprit, l'Évangile du riche et du pauvre Lazare explique l'accès de celui-ci au Royaume uniquement par le fait qu'il a été malheureux sur terre, alors que le riche a connu une forme matérielle de bonheur (Lc 16,19 et s.). Mais

---

[225] M. THURIAN, *Marie*, p. 129, cité par G. DELARUE, *L'Évangile, livre des pauvres* (Paris 1972), p. 66. Cf. aussi J. ALFARO, « Dieu protège et libère les pauvres : l'Ancien Testament », p. 44.

[226] Cf. G. T. M. PRINSLOO, « Yahweh and the Poor in Psalm 113 : Literary motif and/or theological reality ? » *Old Testament Essays*, 9/3 (1996), p. 480. Il s'appuie sur la contribution de J. J. S. PEROWNE, *The Book of Psalms*, T. II (Grand Rapids 1976), p. 322.

[227] Jc 2,5 : « Ecoutez, mes frères bien-aimés : Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres selon le monde comme riches dans la foi et héritiers du Royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment ? »

surtout, l'exemple du Christ lui-même qui s'est fait pauvre pour nous enrichir de sa pauvreté (2 Co 8,9), nous invitent à une réflexion. N'est-ce pas le Christ, qui réalisant un suprême abaissement par son Incarnation et sa Passion (Ph 2,6-11), vient réaliser et achever le relèvement de tous les pauvres ? S'attribuant l'oracle d'Isaïe, Jésus se présente dès le début de son ministère, comme celui qui accomplit les promesses contenues dans les Écritures (Lc 4,16-22).

Une autre piste de recherche consisterait à relever les conséquences de cette relation sur le plan de l'éthique. Sans céder à la mode, il apparaît utile de se pencher aujourd'hui sur l'enseignement que renferme cette proximité de Dieu avec les pauvres. Une telle recherche pourrait consister en une réflexion anthropologique sur le don, et sa signification philosophique. Les travaux ethnologiques sur le don sont légion. Une étape cruciale fut franchie par Marcel Mauss, lorsque ce dernier analysa scientifiquement le don dans la civilisation des indiens d'Amérique du nord et chez les Aztèques.[228] Les philosophes contemporains semblent s'être emparés de la question et les travaux se multiplient. En particulier, la contribution récente de Marcel Hénaff a mis en lumière la réalité et le sens philosophique de l'acte de don.[229]

Ethnologues, philosophes et même économistes se penchent avec intérêt sur le thème du don et de l'altruisme.[230] N'est-ce pas qu'il s'agit d'un aspect crucial sans lequel il n'y aurait pas de civilisation viable ?

Dans cette perspective, un point de départ biblique pourrait être le Livre de Tobit, qui développe particulièrement la théologie de l'aumône. Voir le pauvre, ne pas se détourner de lui,[231] se laisser saisir de compassion,[232] puis répondre à cette compassion par un acte positif d'aumône sont des valeurs spécialement soulignées. D'une façon parallèle, les Livres sapientiaux présentent souvent la pratique de l'aumône comme une source de joie et de bénédiction.[233]

Certes un tel sujet, considéré sous l'angle parénétique trouvera aussi un éclairage néo-testamentaire : le thème du don est largement évoqué : pensons aux recommandations sur l'aumône dans le discours sur la montagne

---

228 Cf. M. MAUSS, « Essai sur le don » in *Sociologie et Anthropologie* (Paris 1960).

229 Cf. M. HÉNAFF, *Le prix de la vérité ; Le don, l'argent, la philosophie* (Paris 2002).

230 Cf. F.-R. MAHIEU et H. RAPOPORT, *Altruisme ; analyses économiques* (Paris 1998).

231 Cf. Tb 4,7 « ne détourne jamais ta face d'un pauvre et la face de Dieu ne se détournera pas de toi. »

232 « Mon cœur ne s'est-il pas serré à la vue du pauvre ? » Tb 12,9 ; 14,8.

233 Cf. Ps 41,2 « Heureux qui pense au pauvre et au faible ! Au jour de malheur le Seigneur le délivre. » Pr 28,27 : « Qui donne à l'indigent ne manquera de rien. » Cf. aussi Pr 22,9.

(Mt 6,3).[234] Dieu aime celui qui donne avec joie, dit saint Paul aux Corinthiens (2 Co 9,7-9). S'appauvrir pour enrichir, n'est-ce pas valoriser autrui plus que soi-même ?

Plus encore, c'est servir Dieu-même : l'affirmation du Christ « c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,35-36) confirme la signification théologale de l'attention au pauvre. Finalement le devoir de secourir le pauvre n'est pas une obligation morale à caractère humanitaire ; il s'agit d'un impératif théologal : servir Dieu dans le pauvre.

Enfin, il faudrait aussi évoquer le vaste courant de théologie spirituelle qui est lié à cette relation privilégiée entre Dieu et les pauvres. Comment ne pas penser à l'œuvre de Bossuet, soulignant l'éminente dignité des pauvres ?[235] Une voie de recherche consisterait à scruter le statut des sans-dignité dans la Bible, et de considérer la place éminente qui leur est conférée dans les Écritures.[236]

Lorsque Monsieur de Paul s'exclama : « Les pauvres sont nos maîtres, »[237] il donnait naissance à une œuvre immense qui devait s'étendre dans les quatre continents.[238] Cette affirmation a de quoi surprendre, en ce XVIIème siècle où fleurit le rationalisme, une époque marquée par l'extension du commerce international, la traite des esclaves, et la constitution rapide de grandes fortunes. Cela suppose un renversement de perspective qui ne trouve son sens que dans un ancrage théologique et biblique.[239] Les pauvres sont

---

234 Cf. Lc 14,13 : « Au contraire, quand tu donnes un festin, invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles,... » ; Lc 14,21 : « amène ici les pauvres les estropiés, les aveugles, les boiteux. »

235 Cf. le sermon sur « l'éminente dignité des pauvres dans l'Église », prêché par BOSSUET en 1659 ; in : *Sermons et oraisons funèbres* (Sagesses 123, Paris 1997), p. 19-33.

236 Cf. E. BIANCHI, « Le statut des 'sans-dignité' dans l'Ancien Testament », *Concilium* 150 (1979), p. 15-23.

237 Cette parole de saint VINCENT DE PAUL (1581-1660) est attestée à plusieurs reprises dans sa correspondance. Cf. l'édition en 15 volumes de P. COSTE (Paris 1920-1970), T. 10, p. 610 & 680.

238 L'œuvre de « Monsieur Vincent » fut principalement la Congrégation des Prêtres de la Mission, appelés aussi Lazaristes. Mais « Monsieur Vincent » ne se contenta pas de diriger l'Ordre ; il créa avec d'autres personnes plusieurs organisations caritatives. En 1634, il fonda notamment, avec sainte LOUISE DE MARILLAC (1591-1660), l'Ordre des Filles de la Charité (ou Sœurs de Saint-Vincent-de-Paul). L'hôpital des Enfants-Trouvés de Paris doit son origine à ce groupe.

239 VINCENT DE PAUL fut très attentif à la formation des prêtres de son temps. Il était lui-même fort érudit. Il organisa des retraites de préparation à l'ordination sacerdotale ainsi qu'une formation à l'adresse des prêtres. Plus tard, il créa un séminaire de la Mission. Pour continuer cette œuvre, la Congrégation de la Mission organisa plusieurs séminaires pour la formation des jeunes désireux de devenir prêtres. Cf. J.-Y.

précieux, d'autant plus qu'ils ne brillent pas aux yeux du monde. Ils sont nos maîtres, ils ont rang de prince, et méritent de siéger comme tels (Ps 113,8).

DUCOURNEAU, *Vincent de Paul ; l'amour à l'infini* (Paris – Montréal 2000), p. 111 et s.

Table des auteurs cités

Table des références bibliques

LÉVITIQUE

NOMBRES

DEUTÉRONOME

PROVERBES

Table des références non bibliques

Bibliographie

1 Dictionnaires et instruments de travail

BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français* (Paris 1950).

BERTHOLET Alfred, FABER Hermann, STEPHAN Horst, GUNKEL Hermann, ZSCHARNACK Leopold, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart : Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, T. I (Tübingen 1927), 2ème ed.

CANCIK Hubert, SCHNEIDER Helmuth, *Der Neue Pauly (DNP), Enzyclopädie der Antike* (Stuttgart - Weimar 1996).

COLLECTIF, *Dictionnaire de la Bible, Supplément (DBS)* (Paris, 1928 -).

COLLECTIF, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible (DEB)* (Turnhout, 1987).

COLLECTIF, *Encyclopedia biblica*, T. III (Londres 1902).

DAREMBERG Charles Victor, SAGLIO Edmond, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines (DAGR), d'après les textes et les monuments* (Paris 1887-1899).

DENIS Albert-Marie, *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament* (Louvain-la-Neuve 1987).

GIBB Hamilton Alexander Rosskeen, KRAMERS Johannes Hendrik et alii, *Encyclopédie de l'Islam* (Leyde - Paris 1971).

GROLLENBERG Luc H., *Atlas de la Bible* (Paris - Bruxelles 1955).

HARRIS R. Laird, ARCHER Gleason L. Jr., WALTKE Bruce Kenneth, *Theological Wordbook of the Old Testament (TWOT)* (Chicago 1980).

HASTINGS James, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edinburgh 1908-1926).

HOLT Peter Malcolm, LAMBTON, Ann K.S., LEWIS Bernard, *Encyclopédie générale de l'Islam*, vol. I : Des origines à l'Empire Ottoman (Cambridge 1970 ; pour l'adaptation française : Genève 1984).

JOÜON Paul, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome 1923).

KHOURY Adel Theodor, HAGEMANN Ludwig, HEINE Peter, CANNUYER Christian, *Dictionnaire de l'Islam ; histoire, idées, grandes figures* (Turnhout 1995).

LANDMAN Isaac, *The Universal Jewish Encyclopedia*, T. I (New York 1948).

LÉON-DUFOUR Xavier, *Vocabulaire de Théologie Biblique (VTB)* (Paris 1995) 8ème ed.

REYMOND Philippe, *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques (DHAB)* (Paris 2002).

ROTH Cecil, WIGODER Joffrey, *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem 1971).

SCHIFFMAN Lawrence H., VANDERKAM James C., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (Oxford 2000).

SPEAKE Graham, *Encyclopedia of Greece and the Hellenic Tradition* (London - Chicago 2000).

VACANT Jean-Michel-Alfred, MANGENOT Eugène, AMANN Émile, *Dictionnaire de théologie catholique* (*DTC*), T. I (Paris 1923).

VAN DER TOORN Karel, BECKING Bob, VAN DER HORST Pieter W., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (DDD) (Leiden - New York - Köln 1995).

WALTKE Bruce Kenneth, O'CONNOR Michael Patrick, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake 1990).

2 Traductions ; sources bibliques

ABEGG Martin Jr., FLINT Peter, ULRICH Eugene, *The Dead Sea Scrolls Bible* (San Francisco 1999).

BIBLIA HEBRAICA SUTTGARTENSIA (BHS), ed. K. ELLIGER - W. RUDOLPH (Stuttgart 1977 ; 10 éd. 1967).

BROOKE Alan England, MCLEAN Norman, THACKERAY Henry St John, *The Old Testament in Greek*, II/I (Cambridge 1927).

CHOURAQUI André, *La Bible* (Paris 1989).

EINHEITSÜBERSETZUNG (Freiburg - Basel - Wien 1991).

GRYSON Roger, *Vetus Latina ; Die Reste der Altlateinischen Bibel*, nach Petrus SABATIER (Freiburg 1987-1993).

KING JAMES VERSION (KJV), ed. with an introd. and notes by Robert CARROLL and Stephen PRICKETT (The World's Classics, Oxford 1997).

LA BIBLE DE JÉRUSALEM (*BJ*), La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Nouvelle édition entièrement revue et augmentée (Paris 1998 ; 1ère éd. 1958).

NEW AMERICAN STANDARD BIBLE (*NASB*), The Lockman Fondation (La Habra, California 1995).

PARRY Donald W., QIMRON Elisha, *The Great Isaiah Scroll (1QIsa^{a})* (Leiden – Boston – Köln 1999).

RAHLFS Alfred, *Septuaginta,* id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes (Stuttgart 1979 ; 1ère éd. 1935).

SEGOND Louis, *La Sainte Bible - Ancien Testament* (Paris 1874).

SEPTUAGINTA, Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum (1er vol. 1931). Notamment : T. XIV : *Isaias*, ed. Joseph ZIEGLER (Göttingen 1983).

TRADUCTION ŒCUMÉNIQUE DE LA BIBLE (*TOB*), édition intégrale (Paris 1988).

ULRICH Eugene et alii, *Discoveries in the Judean Desert*, T. XV, Qumran Cave 4, X : The Prophets (Oxford 1997).

3 Littérature de l'Antiquité (Grèce, Rome et Proche-Orient ancien)

ALEXANDER T. Desmond, « Lot's hospitality: a clue to his righteousness », *JBL* 104 (1985), p. 289-300.

ARCHILOQUE, *Fragments*, texte établi par François LASSERRE, traduit et commenté par André BONNARD (UF, Paris 1968).

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction par J. TRICOT (BTP, Paris 1990).

AUFFRET Pierre, *Hymnes d'Égypte et d'Israël, Études de structures littéraires* (OBO 34, Fribourg - Göttingen 1981).

BARGUET Paul, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens* (LAPO 1, Paris 1967).

BARUCQ André, CAQUOT André, DURAND Jean-Marie, LEMAIRE André, MASSON E., *Écrits de l'Orient ancien et Sources Bibliques* (PBSB AT-2, Paris 1986).

BARUCQ André, CHRISTMANN-FRANCK L., DURAND Jean-Marie, SEUX Marie-Joseph, DE TARRAGON J.-M., *Prières de l'Ancien Orient* (Supp. CE 27, Paris 1989).

BARUCQ André, DAUMAS François, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne* (LAPO 10, Paris 1980).

BARUCQ André, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte* (Le Caire 1962).

BARUCQ André, *Le Livre des Proverbes* (Sources Bibliques, Paris 1964).

BAUER Johannes Baptist, *Les apocryphes du Nouveau Testament* (Lire la Bible 37, Paris 1973).

BENDÔR Sûnyâ, *The social structure of ancient Israel* (Jerusalem Biblical Studies 7, Jerusalem 1996).

BOSSERT Helmuth Theodor, ALKIM U. Bahadir, *Karatepe, Kadirli and its environments* ; *second preliminary report* (Istanbul 1947).

BOTTERO Jean, *La religion babylonienne* (Paris 1952).

BOVON François, GEOLTRAIN Pierre, *Écrits apocryphes chrétiens* (Paris 1997).

BRESCIANI Edda, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto* (Torino 1969).

BURCKHARDT J. L., *Voyages en Arabie*, traduit de l'anglais par J.B.B. EYRIES (Paris 1935).

CAQUOT André, SZNYCER Maurice et HERDNER Andrée, *Textes ougaritiques*, T. I : *Mythes et légendes* (LAPO 7, Paris 1974).

CHAMPOLLION Jean-François, *Lettres et journaux de voyage (1828-1929)* (Suresnes 1989).

COLLECTIF, *Prophéties et oracles*, I : *Dans le Proche-Orient ancien* (Supp. CE 88, Paris 1994).

COLLECTIF, *Prophéties et oracles*, II : *En Égypte et en Grèce* (Supp. CE 89, Paris 1994).

COUROYER Bernard, « Amenémopé, 24,13-18 », *RB* 75 (1968), p. 549-561.

COUROYER Bernard, « L'origine égyptienne de la sagesse d'Amenémopé », *RB* 70 (1963), p. 200-224.

DAUMAS François, *La civilisation de l'Égypte ancienne* (Les grandes civilisations, Paris 1987).

DENYS D'HALICARNASSE, *Les Antiquités romaines*, traduit et commenté par Valérie FROMENTIN et Jacques SCHNÄBELE (*La roue à livres,* Paris 1990).

DESILVA David A., *Honor, Patronage, Kinship & Purity, unlocking New Testament Culture* (Downers Grove, Illinois 2000).

DIODORE DE SICILE, *Biblioteca storica ; Fragmenti dei Libri IX-X ; Libri XI-XIII* (Milano 1992).

DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique*, texte établi et traduit par Martine BONNET et Éric R. BENNETT, T. 14 (UF, Paris 1997).

ERMAN Adolf, *Eine ägyptische Quelle der 'Sprüche Salomos'* (SPAW, Berlin 1924).

ERMAN Adolf, *La religion des Égyptiens,* traduit par Henri WILD (Paris 1952).

EURIPIDE, *Alceste*, texte établi et traduit par Louis MÉRIDIER (UF, Paris 1976) 8ème éd.

EUSÈBE DE CÉSARÉE (260-340), *La préparation évangélique*, I (SC 206, Paris 1974).

FINET André, *Le code de Hammurabi* (LAPO 6, Paris 2002).

FRISCH Ephraim, *An historical survey of Jewish philanthropy, from the earliest times to the nineteenth century* (New York 1969).

FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique* (Paris 1947).

GILBERT Pierre, *La poésie égyptienne* (Bruxelles 1943).

GIRARD Paul Frédéric, *Textes de droit romain* (Paris 1937) 6ème éd.

GUNN Battiscombe, « The Religion of the Poor in Ancient Egypt » *The Journal of Egyptian Archeology* 3 (1916), p. 81-94.

HALLO William W., YOUNGER K. Lawson Jr, *The Context of Scripture*, (Leiden - Boston 2003).

HÉRACLIDE DU PONT, *Fragments,* in : *Die Schule des Aristoteles ; Texte und Kommentar*, Helf VII : HERAKLIDES PONTIKOS (Basel 1953).

HERMAN Gabriel, *Ritualised friendship and the greek city* (Cambridge – London – New York 1987).

HÉSIODE, *Les travaux et les jours*, traduit par Paul MAZON (UF, Paris 1993) 14ème tirage.

HOMÈRE, *Iliade*, texte établi et traduit par Paul MAZON, avec la collaboration de Pierre CHANTRAINE et Paul COLLART (UF, Paris 1949).

HOMÈRE, *Odyssée*, texte établi et traduit par Victor BÉRARD (UF, Paris 1972-1974) 8ème éd.

HORACE, *Épîtres*, texte établi et traduit par François VILLENEUVE (UF, Paris 1978) 7ème éd.

JEAN CHRYSOSTOME, *Œuvres complètes* (OC) (Arras 1886).

JAUSSEN Antonin, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris 1908).

JUNOD Éric, KAESTLI Jean-Daniel, *Acta Iohannis* (CC Series Apocryphorum 1, Turnhout 1983).

JUSTINIEN, *Les cinquante Livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien*, traduction française par M. HULOT & M. BERTHELOT (Metz - Paris 1803-1804).

KEEL Othmar, *Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, traduction : T.J. HALLET (Winona Lake 1997).

KRAMER Samuel Noah, *L'histoire commence à Sumer* (Signes des temps 1, Paris 1957).

LABAT René, *Le poème babylonien de la création* (Paris 1935).

LABAT René, CAQUOT André, SZNYCER Maurice, VIEYRA Maurice, *Les religions du Proche-Orient asiatique* (Paris 1970).

LAMBERT Wilfred G., *Babylonian Wisdom Literature (BWL)* (Oxford 1960).

LASINE Stuart, « Guest and host in Judges 19 : Lot's hospitality in an inverted world », *JSOT* 29 (1984), p. 37-59.

LEPSIUS Carl Richard, *Älteste Texte des Todtenbuchs nach Sarkophagen des altägyptischen Reichs im Berliner Museum* (Berlin 1867).

LÉVÊQUE Jean, *Sagesses de l'Égypte ancienne* (Supp CE 46, Paris 1983).

LÉVÊQUE Jean, *Sagesses de Mésopotamie* (Supp CE 85, Paris 1993).

LIPSIUS Ricardus Adelbertus, BONNET Maximilianus, *Acta Apostolorum Apocrypha*, T. III (Darmstadt – New York 1959).

LODS Adolphe, *Israël : des origines au milieu du VIII*[ème] *siècle avant notre ère* (L'Évolution de l'Humanité, Paris 1969).

MATTHEWS Victor H., « Hospitality and hostility in Genesis 19 and Judges 19 », *BTB* 22 (1992), p. 3-11.

MAYSTRE Charles, *Les déclarations d'innocence (Livre des morts, chapitre 125)* (Le Caire 1937).

MORAN William L., *Les Lettres d'El-Amarna, correspondance diplomatique du Pharaon* (LAPO 13, Paris 1987).

MORAN William L., "The Syrian Sribes of the Jerusalem Armarna Letters" in *Unity and diversity : essays in the history, literature and religion of the Ancient Near East* ed. by Hans GOEDICKE and J.J.M. Roberts (Baltimore - London 1975), p. 146-166.

MRAS Karl, *Eusebius Werke*, T. 8 (Berlin 1982).

NAGEL Geo, « Un aspect de la religion de l'ancienne Égypte », *RTP* 23 (1935), p. 305-333.

PHILON DE BYBLOS (fin Ier-IIème s. ap. J.-C.), ed. by Harold W. ATTRIDGE & Robert A. ODEN : *The Phoenician History* (CBQMS 9, Washington 1981).

PITT-RIVERS Julian, « The Stranger, the Guest and the Hostile Host », in *Contributions to Mediterranean Sociology*, edited by J.G. PERISTIANY (The Hague 1968).

PLATON, *Phédon*, in *Œuvres complètes*, T. IV_1 (UF, Paris 1983).

PLATON, *Le Banquet*, in *Œuvres complètes*, T. IV_2 (UF, Paris 1992).

POSENER Georges, « La piété personnelle avant l'âge amarnien », *Revue d'Égyptologie* 27 (1975), p. 195-210.

PRITCHARD James Bennett, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (ANET)* (Princeton 1955).

QUINTILIEN, *Institution oratoire*, texte établi et traduit par Jean COUSIN (UF, Paris 1975-1980).

REECE Steve, *The Stranger's Welcome, Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene* (Grand Rapids 1993).

ROEDER Günther, *Urkunden zur Religion des Alten Aegypten* (Iena 1923).

SARNA Nahum M., *Genesis* (The JPS Torah Commentary, Philadelphia - New York - Jerusalem 1989).

SEUX Marie-Joseph, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie* (LAPO 8, Paris 1976).

SUYS Émile, *Vie de Petosiris : grand prêtre de Thot à Hermopolis-la-Grande* (Bruxelles 1927).

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, T. I, Livre I ; texte établi par Jacques BAYET et traduit par Gaston BAILLET (UF, Paris 1985).

TOURNAY Raymond Jacques, SHAFFER Aaron, *L'épopée de Gilgamesh* (LAPO 15, Paris 1994).

VILLEY Michel, *Le droit romain* (QSJ 195, Paris 1993) 9ème éd.

VIRGILE (Ier s. av. J.-C.), *Énéide*, T. I, texte établi et traduit par Jacques PERRET (UF, Paris 1977).

WALDOW Hans Eberhard von, « Social responsibility and social structure in early Israel », *CBQ* 32 (1970), p. 182-204.

WEHRLI Fritz, SCHWABE Benno, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar*, Helf VII : *Heraklides Pontikos* (Basel 1953).

WILSON John A., « Egyptian Didactic Tales », in PRITCHARD, *ANET*, p. 405-410.

4 Littérature juive

AVIGAD Nahman, YADIN Yigael, *A Genesis Apocryphon* (Jerusalem 1956).

BARTHÉLEMY Dominique, MILIK Jósef Tadeusz, *Discoveries in the Judean Desert*, T. I, Qumran Cave 1 (Oxford 1955).

BIETENHARD Hans, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT 2, Tübingen 1951).

BLACK Matthew, *Apocalypsis Henochi Graece* (PVTG 3, Leiden 1970).

BLACKMAN Philip, *Mishnayoth*, Order Moed II (New York 1965).

BONSIRVEN Joseph, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens* (Roma 1955).

BOWKER John, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge 1969).

BROCK Sebastian P., *Testamentum Iobi* (PVTG 2, Leiden 1967).

BURROWS Millar, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (New Haven 1951).

CHILTON Bruce D., *The Isaiah Targum* (The Aramaic Bible 11, Edinburgh 1987).

DELCOR Mathias, *Les hymnes de Qumran (Hodayot)* (Paris 1962).

DENIS Albert-Marie, *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca* (Leiden 1970).

DENIS Albert-Marie, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique* (Turnhout 2000).

DUPONT-SOMMER André, PHILONENKO Marc, *Écrits Intertestamentaires (EI)* (La Pléiade, Paris 1987).

EPSTEIN Isidore, *The Babylonian Talmud* (London 1938).

FITZMYER Joseph A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I : a Commentary* (Rome 1971) 2ème ed.

FREEDMAN Harry, SIMON Maurice, *Midrash Rabbah* (London 1961) 3rd ed.

GROSSFELD Bernard, *The Targum Onquelos to Exodus* (TAB 7, Wilmington 1988).

HARRINGTON Daniel J., CAZEAUX Jacques, *Pseudo-Philon ; Les Antiquités Bibliques* (SC 229, Paris 1976).

HARRINGTON Daniel J., *The Hebrew Fragments of Pseudo Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (SBLPS 3, Missoula, Montana 1974).

JONGE Marinus de, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (PVTG 1.2, Leiden 1978).

JOSÈPHE Flavius, *The Jewish War* (London – Cambridge 1956).

LE DÉAUT Roger, *Targum du Pentateuque* (SC 245, Paris 1978).

MAHER Michael, *Targum Pseudo-Jonathan : Genesis* (TAB 1B, Collegeville 1992).

MAÏMONIDE Moïse, *Le Guide des égarés* (*Les dix Paroles*, Paris 1979).

MILIK Jósef Tadeusz, *The Books of Enoch ; Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford 1976).

MOPSIK Charles, *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais* (Les Dix Paroles, Lagrasse, 1989).

PHILON D'ALEXANDRIE, *De Gigantibus*, in *Œuvres de PHILON D'ALEXANDRIE*, T. 7-8 (Paris 1963).

PHILON D'ALEXANDRIE, *De Somniis*, in *Œuvres de PHILON D'ALEXANDRIE*, T. 19 (Paris 1962).

RABBINAT FRANÇAIS, *La Michna* (Paris 1968-1988).

RUBINKIEWICZ Ryszard, *L'Apocalypse d'Abraham en vieux slave* (Lublin 1987).

SCHMIDT Francis, *Le Testament grec d'Abraham* (TSAJ 11, Tübingen 1986).

SCHOLEM Gershom G., *Major trends in Jewish Mysticism* (New-York 1976).

SEKKI Arthur Everett, *The Meaning of Ruahi at Qumran* (SBLDS 110, Atlanta 1989).

STENNING John Frederick, *The Targum of Isaiah* (Oxford 1953).

STRACK Hermann L., BILLERBECK Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, T. I : Das Evangelium nach Matthäus (München 1961) 3. Aufl.

STRACK Hermann L., STEMBERGER Günter, *Introduction au Talmud et au Midrash*, traduction et adaptation françaises de Maurice-Ruben HAYOUN (Patrimoines judaïsme, Paris 1986).

STRUGNELL John, « The Angelic Liturgy at Qumran », in *Congress Volume* (VTS 7, Oxford 1960).

WIGODER Geoffrey, *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme* (Paris 1993).

WÜNSCHE August, *Midrasch Tehillim oder Haggadishe Erklärung der Psalmen*, T. I (Trier 1892).

YADIN Yigael, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Oxford 1962).

5 Bibliographie générale

ABEL Félix-Marie, « La fête de la Hanoucca », *RB* 53 (1946), p. 538-546.

ALETTI Jean-Noël, TRUBLET Jacques, *Approche poétique et théologique des Psaumes; Analyses et Méthodes* (Initiations, Paris 1983).

ALFARO Juan, « Dieu protège et libère les pauvres : l'Ancien Testament », *Concilium* 207 (1986), p. 39-48.

ALLEN Leslie C., *Psalms 101-150* (WBC 21, Waco 1983).

ALONSO SCHÖKEL Luis, CARNITI Cecilia, *Salmos,* T. II (NBE, Estella 1999) 3° ed.

ALONSO SCHÖKEL Luis, VILCHEZ LINDEZ Jose, *Sapientiales I : Proverbios* (NBE, Madrid 1984).

AMBROISE DE MILAN (v. 340 - 397), *De Nabuthe*, traduit en français sous le titre : *Richesse et pauvreté ou Naboth le pauvre* (Les Pères dans la foi 4, Paris 1978).

ANDERSON Arnold Albert, *The Book of Psalms,* T. II (NCBC, Grand Rapids - London 1992).

ANSELME, « Proslogion », in *Oeuvres philosophiques* (Paris 1947).

AUFFRET Pierre, « Hymne à l'incomparable : étude structurelle du psaume 113 », *SEL* 9 (1992), p. 35-52.

AUFFRET Pierre, *La sagesse a bâti sa maison, Études de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes* (OBO 49, Fribourg - Göttingen 1982).

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, T. I (UF, Paris 1990).

AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate* (Ba 16, Paris 1955).

AUGUSTIN D'HIPPONE, *La cité de Dieu*, trad. G. Combès (Ba 36, Paris 1960).

AUGUSTIN D'HIPPONE, *Œuvres complètes (*OC) T. 14 (Paris 1872).

BACHELARD Gaston, *L'air et les songes* (Paris 1943).

BARTH Karl, « L'humanité de Dieu » (*Cahiers du Renouveau* 14, Genève 1956).

BARTHÉLEMY Dominique, *Critique textuelle de l'Ancien Testament (CTAT)*, T. II : *Isaïe Jérémie, Lamentations* (OBO 50/2, Fribourg - Göttingen, 1986).

BARTHÉLEMY Dominique, *CTAT*, T. III : *Ézéchiel, Daniel et les 12 prophètes* (OBO 50/3, Fribourg - Göttingen 1992).

BAUDISSIN Wolf von, « Die alttestamentliche Religion und die Armen », *Preussische Jahrbücher*, 149 (1912), p. 193-231.

BEAUCAMP Evode, *Le Psautier*, T. II (Sources Bibliques, Paris 1979).

BEENTJES Pancratius C., *The Book of Ben Sira in Hebrew (*VTS 68, Leiden New York Köln 1997).

BERNARD DE CLAIRVAUX, « Sermons sur le Cantique » in *Oeuvres complètes* X (SC 414, Paris 1996).

BIANCHI Enzo, « Le statut des 'sans-dignité' dans l'Ancien Testament » *Concilium* 150 (1979), p. 15-23.

BIRKELAND Harris, *'Ani und 'Anaw in den Psalmen* (Oslo 1933).

BIRKELAND Harris, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur* (Oslo 1933).

BLENKINSOPP Joseph, *Isaiah 56-66* (AB, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 2003).

BONNARD Pierre, *L'Évangile selon saint Matthieu* (CNT 1, Genève 1982) 2ème ed.

BONNARD Pierre-Émile, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs ; Isaïe 40-66* (Études Bibliques, Paris 1972).

BONY Paul, *L'Église et les pauvres* (Tout simplement 30, Paris 2001).

BORNKAMM Günther, BARTH Gerhard, HELD Heinz Joachim, *Tradition and interpretation in Matthew* (NTL, Philadelphia 1963).

BOSSUET Jacques Bénigne, *Sermons et oraisons funèbres* (Sagesses 123, Paris 1997).

BOSTRÖM Lennart, *The God of the Sages, the Portrayal of God in the Book of Proverbs* (Coniectanea Biblica, Old Testament series 29, Stockholm 1990).

BROYES Craig C., *The conflict of Fait and Experience in the Psalms* (JSOTS 52, Sheffield 1989).

BUTTRICK George Arthur [et al.], *The Interpreter's Bible*, 12 vol. (New York - Nashville, 1978).

CALÈS Jean, *Le Livre des Psaumes*, T. II (Paris 1936).

CASSIODORE (480-575), *Expositio Psalmorum*, *CC*, T. XCVIII (Turnhout 1958).

CAUSSE Antonin, *Les « pauvres » d'Israël (Prophètes Psalmistes, Messianistes)* (Paris - Strasbourg 1922).

CAZELLES Henri, *Introduction à la Bible*, T. II (Paris 1973).

CHEYNE Thomas Kelly, *The Book of Psalms* (London - Trench 1904).

CHILDS Brevard S., *Isaiah* (OTL, Louisville 2001).

CLÉMENT de Rome, *Épître aux Corinthiens* (SC 167, Paris 1971).

CLIFFORD Richard J., « Introduction to wisdom Literature », in *New Interpreter's Bible*, vol. V (Nashville 1997).

CLIFFORD Richard J., *Proverbs* (OTL, Louisville 1999).

COLLECTIF, *New Interpreter's Bible*, vol. V : *Introduction to Wisdom Literature* (Nashville 1997).

CORNEILLE Pierre, *Œuvres complètes* (La Pléiade 340, Paris 1987).

CRAIGIE Peter Campbell, *Psalms 1-50* (WBC 19, Waco 1983).

CRAIGIE Peter Campbell, « Psalm 113 », *Interpretation* 39 (1985), p. 70-74.

CRÜSEMANN Frank, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel* (WMANT 32, Neukirchen - Vluyn 1969).

CUPILLARD Dominique, « La faiblesse de Dieu », *Christus* 178 (1998), p. 147-153.

D'HAMONVILLE David-Marc, DUMOUCHET Épiphane, *La Bible d'Alexandrie*, LXX, T. 17 : Les Proverbes (Paris 2000).

DAHOOD Mitchell, *Psalms,* T. III (AB 17A, Garden City - New York 1970).

DANIÉLOU Jean, « Bienheureux les pauvres », *Études* 288-3 (1956), p. 321-338.

DAVIES William David, ALLISON Dale C., *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to saint Matthew*, T. II (ICC, Edinburgh 1991).

DEBROUSSEAUX Louis, Vermeylen Jacques, *Figures de David à travers la Bible*, XVIIème Congrès de l'ACFEB (Paris 1999).

DEISSLER Alfons, *Die Psalmen*, II : Ps 90 – 150 (Düsseldorf 1965).

DELARUE Georges, *L'Évangile, livre des pauvres* (Paris 1972).

DENYS l'aréopagite, « La théologie mystique » *in Œuvres complètes* (Bibliothèque philosophique, Paris 1943).

DENZINGER Heinrich (Denz.), *Symboles et définitions de la foi catholique,* édité par Peter HÜNERMANN et Joseph HOFFMANN (Paris 2001).

DUCOURNEAU Jean-Yves, *Vincent de Paul ; l'amour à l'infini* (Paris – Montréal 2000).

DUPONT Jacques, « Jésus annonce la bonne nouvelle aux pauvres », in *Evangelizare pauperibus* (Brescia 1978).

DUPONT Jacques, « Le Magnificat comme discours sur Dieu » *NRT* 102 (1980), p. 321-343.

DUPONT Jacques, *Les Béatitudes*, T. II (Études Bibliques, Paris 1969).

DUPONT Jacques, *Les Béatitudes*, T. III (Études Bibliques, Paris 1973).

DUPONT Jacques, « Les pauvres et la pauvreté dans les Évangiles et les Actes », in *La Pauvreté Évangélique*, ouvrage collectif (*Lire la Bible* 27, Paris 1971), p. 37-62.

DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Grenoble 1960).

EBACH Jürgen, « Hoch und heilig wohne ich – und bei dem Zermalmten und Geisterniederten ; Versuch über die Schwere Gottes » in : *Hiobs Post ; Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese* (Neukirchen – Vluyn 1995), p.183-211.

EGO Beate, « Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums. Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit », *ZAW* 110 (1998), p. 556-569.

EMERTON John Adney, « Note on some Passages in the Book of Proverbs », *JTS* 20 (1969), p. 202-220.

EWALD Heinrich, *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Bundes* (Göttingen 1870), 6ème ed.

FABBRI Paolo, *Monteverdi* (Torino 1985).

FESSARD Gaston, *La dialectique des exercices spirituels de saint Ignace de LOYOLA* (Théologie 35, Paris 1956).

FEUER Avrohom Chaim, *Psalms, a new translation with a commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic sources*, T. II : Psalms 73-150 (The Art Scroll Tanach Series, Tehillim, New York 1987).

FEUILLET André, « La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31) ; antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Lc 16,1-9) », *NRT* 101 (1979), p. 212-223.

FOKKELMAN Johannes P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, T. I (SSN 20, Assen 1981).

FREEDMAN David N., « Psalm 113 and the song of Hannah »; *Eretz Israel* 14 (1978), p. 56-69 ; edited in *Pottery, Poetry and Prophecy* (Winona Lake 1980), p. 243-261.

GELIN Albert, *Les pauvres de Yahvé* (Témoins de Dieu 14, Paris 1953), réédité sous le titre : *Les pauvres que Dieu aime* (Foi Vivante, Paris 1967).

GEORGE Augustin, art. « pauvre », *DBS* (Paris 1966) T. 7, Col 387 – 406.

GEORGE Augustin, « La pauvreté dans l'Ancien Testament », in *La Pauvreté Évangélique*, ouvrage collectif (Lire la Bible 27, Paris 1971), p. 13-35.

GILBERT Maurice, *La sagesse de l'Ancien Testament* (Louvain 1990).

GILBERT Maurice, « Le Livre des Proverbes », *Esprit et Vie* 39 (2001), p. 13-18.

GILBERT Maurice, « Le Livre des Proverbes (suite) », *Esprit et Vie* 40 (2001), p. 11-15.

GILLINGHAM Susan E., *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible* (Oxford 1994).

GNILKA Joachim, *Das Matthäusevangelium*, T. II (HThKNT 1, Freiburg - Basel - Wien 1988).

GOULDER Michael D., *The Psalms of the Return (Book V, Psalms 107-150), Studies in the Psalter IV* (JSOTS 258, Sheffield 1998)

GOYARD-FABRE Simone, « *Michel Villey, critique de l'individualisme* », in *Droit, Nature, Histoire*, Actes du IVème Colloque de l'Association Française de Philosophie du Droit (Aix-en-Provence 1985).

GUNKEL Hermann, *Die Psalmen* (Göttingen 1968), 5ème ed.

GUNKEL Hermann, *Einleitung in die Psalmen : die Gattungen der religiösen Lyrik Israels* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 2, Göttingen 1933).

HARL Marguerite, DORIVAL Gilles, MUNNICH Olivier, *La Bible grecque des Septante.* Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien (Initiations au Christianisme 3, Paris 1988).

HEINEMANN Joseph, *Prayer in the Talmud : forms and patterns* (Studia Judaica 9, Berlin - New York 1977).

HÉNAFF Marcel, *Le prix de la vérité ; Le don, l'argent, la philosophie* (Paris 2002).

HÉRING Jean, « Un texte oublié : Matthieu 18,10 », in *Aux sources de la tradition chrétienne ; Mélanges offerts à M. Maurice Goguel* (Neuchâtel – Paris 1950), p. 95-102.

HERMISSON Hans-Jürgen, « Observations on the Creation Theology in Wisdom », in *Israelite Wisdom : Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien* (New York 1978).

HILL Robert C., *The Fathers of the Church ; Commentary on the Psalms*, T. II (Washington 2001).

HÖLDERLIN Friedrich, *Werke und Briefe*, Herausgegeben von Friedrich BEISSNER und Jochen SCHMIDT (Frankfurt 1969).

HUMAN Dirk, « Yahweh, the Israelite High God bends down to uplift the Downtrodden : perspectives on the incomparability of Yahweh in Psalm 113 », *JNSL* 30 (2004), p. 41-64.

HUMBERT Paul, « Le mot biblique èbyôn », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 32 (1952), p. 1-6, publié dans : *Opuscules d'un hébraïsant* (Neuchâtel 1958), p. 187-192.

HURVITZ Avi, « Originals and Imitations in Biblical Poetry : a Comparative Examination of 1 Sam 2:1-10 and Ps 113:5-9 », in *Biblical and Related Studies presented to Samuel IWRY*, edited by Ann KORT and Scott MORSCHAUSER (Winona Lake 1985), p. 115-121.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, trad. Adelin ROUSSEAU (Paris 1984).

JACQUET Louis, *Les Psaumes et le cœur de l'homme, Étude textuelle, littéraire et doctrinale*, T. III (Paris 1979).

JANZEN Gerald J., « Another Look at Psalm XII 6 » *VT* 54 (2004), p. 157-164.

JEREMIAS Joachim, *La dernière Cène, les paroles de Jésus* (Lectio Divina 75, Paris 1972).

KASPI M., « Môšibî ʻaqeret habbayit ʼem habbanîm semehia », *Beth Mikra* 83 (1980), p. 365-366.

KEEL Othmar, *The symbolism of the Biblical world : ancient Near Eastern iconography and the Book of Psalms* (New York 1978).

KITTEL Rudolf, *Die Psalmen* (KAT 13, Leipzig - Erlangen 1922).

KLEINERT Paul, *Die Profeten Israels in sozialer Beziehung* (Leipzig 1905).

KNIGHT George A. F., *The new Israel ; a Commentary on the Book of Isaiah 56 – 66* (Grand Rapids – Edinburgh 1994).

KOENIG Eduard, *Historisch-Kritisches Lehrgebäude der Hebräischen Sprache*, T. 2 (Leipzig 1895).

KRAUS Hans Joachim, *Psalmen,* T. II (BKAT XV/2, Neukirchen - Vluyn 1960) ; traduction anglaise : Hilton C. OSWALD, *Psalms 60-150, A Continental Commentary* (Minneapolis 1993).

KRAUS Hans Joachim, *Theology of the Psalms* (Minneapolis 1992).

KURTZMAN Jeffrey, *The Monteverdi Vespers of 1610 ; Music, Context, Performance* (Oxford 1999).

KUSCHKE Arnulf, « Arm und Reich im Alten Testament, mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit », *ZAW* 16 (1939), p. 31-57.

LABUSCHAGNE C. J., *The incomparability of Yahweh in the Old Testament* (Leiden 1966).

LAGRANGE Marie-Joseph, *Évangile selon saint Luc* (Paris 1921).

LANG Bernhard, « The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel », in : *Monotheism and the Prophetic Minority : an Essay in Biblical History and Sociology* (SWBAS 1, Sheffield 1983), p. 114-127.

LEFEBVRE Jean-François, *Le jubilé biblique, Lv 25 - exégèse et théologie* (OBO 194, Fribourg - Göttingen 2003).

LELIÈVRE André, MAILLOT Alphonse, *Commentaire des Proverbes* (Lectio Divina, Commentaires 1, Paris 1993).

LÉVI Israël, *L'Ecclésiastique ou la sagesse de Jésus, fils de Sira*, 2ème partie (Paris 1901).

LIPIŃSKI Edward, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël* (Bruxelles 1965).

Liturgie des Heures, Présentation Générale (PGLH), T. I (Paris 1980).

LOHFINK Norbert, « Von der 'Anawim-Partei' zur 'Kirche der Armen'. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffs der 'Theologie der Befreiung' », *Biblica* 67 (1986), p. 153-176.

LOUIS IX (1214-1270), *Les propos de saint Louis*, éd. par David O'CONNEL (Paris 1974).

MAHIEU François-Régis, RAPOPORT Hillel, *Altruisme ; analyses économiques* (Paris 1998).

MAILLOT Alphonse, LELIÈVRE André, *Les Psaumes, traduction nouvelle et commentaire*, T. III (Genève 1969).

MANNATI Marina, *Les Psaumes,* T. IV (Paris 1968).

MARTIN Émile, *Une muse en péril : essai sur la musique et le sacré* (Paris 1968).

MARTIN-ACHARD Robert, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël* (Genève 1974).

MARTIN-ACHARD Robert, « Yahvé et les 'Anawim », in *Approche des psaumes* (Cahiers théologiques 60, Neuchâtel 1969), p. 18-25.

MAUSS Marcel, « Essai sur le don » in *Sociologie et Anthropologie* (Paris 1960).

MCCARTER Pete Kyle, *II Samuel* (Ab 9, Garden City - Doubleday 1984).

MCKANE William, *Proverbs : A new Approach* (OTL, Philadelphia 1970).

MCKENZIE John L., *Second Isaiah* (Ab 20, Garden City - New York 1968).

MEINHOLD Arndt, *Die Sprüche,* I (Zürcher Bibelkommentare AT 16, Zürich 1991).

MELLO Alberto, *Évangile selon saint Matthieu, Commentaire midrashique et narratif* (LD 179, Paris 1999).

MEYNET Roland, *L'analyse rhétorique* (Paris 1989).

MEZZACASA Giacomo, *Il Libro dei Proverbi di Salomone, Studio Critico sulle Aggiunte Greco-Alessandrine* (Roma 1913).

MICHAELI Frank, *Le Livre de l'Exode, Commentaire de l'Ancien Testament*, T. II (Neuchâtel 1974).

MILLER Patrick D., « yāpîahi in Psalm XII 6 » *VT* 29 (1979), p. 495-500.

MOWINCKEL Sigmund, *Psalmenstudien*, T. I (Oslo 1921).

MÜLLER Hans-Peter, « Zum 113. Psalm. Für Prof. D. Claus WESTERMANN zum 90. Geburtstag », *Biblische Notizen* 100 (1999), p. 18-21.

MURPHY Roland E., *Proverbs* (WBC 22, Nashville 1998).

MURPHY Roland E., *The Psalms are yours* (New York 1993).

OSWALT John N., *The Book of Isaiah, chapters 40-66* (NICOT, Grand Rapids - Cambridge 1998).

OTTLEY Richard R., *The Book of Isaiah according to the Septuagint*, T. II (Cambridge 1906).

PELLETIER Anne-Marie, *Lectures du Cantique des Cantiques ; de l'énigme du sens aux figures du lecteur* (Analecta Biblica 121, Rome 1989).

PERDUE Leo G., *Proverbs* (Interpretation, Louisville 2000).

PHILLIPS Anthony, « The interpretation of 2 Samuel 12.5-6 », in *Essays on Biblical Law* (JSOTS 344, 2002), p. 232-234.

PLÖGER Otto, *Sprüche Salomos (Proverbia)* (BKAT 17, Neukirchen - Vluyn 1984).

PRINSLOO G.T.M., « Yahweh and the Poor in Psalm 113 : Literary motif and/or theological reality ? » *Old Testament Essays*, 9/3 (1996), p. 465-485.

QUÉRÉ-JAULMES France, *Le mariage dans l'Église ancienne* (Paris 1969).

RAD Gerhard von, *La Genèse*, traduction d'Etienne DE PEYER (Genève 1968).

RAHLFS Alfred, *'Ani und 'Anaw in den Psalmen* (Göttingen 1892).

RAHNER Hugo, « Die Grabschrift des Loyola », *Stimmen der Zeit*, 139 (1947), p. 321-339.

RAVASI Gianfranco, *Il Libro dei Salmi, Commento e attualizzazione*, T. III (Bologna 1986).

RENAN Ernest, *Histoire du peuple d'Israël*, T. 3 (Paris 1891).

RÖMER Thomas, MACCHI Jean-Daniel, NIHAN Christophe, *Introduction à l'Ancien Testament* (Genève 2004).

SABOURIN Leopold, *The Psalms, their origin and meaning* (New York 1974).

SCHENKER Adrian, « Isaïe 63:9, le Livre des Jubilés et l'Ange de la face », in *Studien zu Propheten und Religionsgeschichte* (SBA 36, Stuttgart 2003), p. 12-26.

SCHENKER Adrian, « La différence des peines pour les vols de bétail selon le Code de l'Alliance (Ex 21,37 et XXII,3) », *RB* 107 (2000), p. 18-23.

SCHENKER Adrian, *La Loi de l'Ancien Testament, visage de l'humain* (*Connaître la Bible* 1, Bruxelles 1997).

SCHENKER Adrian, « The Biblical Legislation on the Release of Slaves : the Road from Exodus to Leviticus », in *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172, Fribourg - Göttingen 2000).

SCORALICK Ruth, *Einzelspruch und Sammlung. Komposition im Buch der Sprichwörter* Kapitel 10-15 (BZAW 232, Berlin 1995).

SÉRIAUX Alain, *Le droit naturel* (QSJ 2806, Paris 1993).

SLOTKI Israel Wolf, « Omnipresence, condescension and omniscience in Psalm 113, 5-6 », *JTS* 32 (1931) p. 367-370.

TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Écrits du temps de la guerre (*Paris 1976).

THEODORET OF CYRUS, *Commentary on the Psalms* T. II, Translated by HILL Robert C. (Washington 2001).

THOMAS D'AQUIN, *De Veritate,* trad. Serge-Thomas BONINO (Paris - Fribourg 1996).

THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils* (Paris, 1993).

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (*ST),* Ia (Paris 1984).

TOY Crawford H., *Proverbs* (ICC, Edinburgh 1948).

VAN DEN BERGHE Paul, « 'Anî et 'ânâw dans les Psaumes », in *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence,* Études présentées aux XII[èmes] Journées Bibliques (29-31 août 1960) (Orientalia et Biblica Lovaniensia 4, Louvain 1962), p. 273-295.

VAN DER KOOIJ Arie, *Die alten Textzeugen des Jesajabuches* (OBO 35, Fribourg - Göttingen 1981).

VAN DER PLOEG Johannes, « Les pauvres d'Israël et leur piété », *OTS* 7 (1950), p. 236-270.

VAN LEEUWEN Cornelis, *Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne* (Studia Semitica Neerlandica, Assen 1955).

VAN LEEUWEN Raymond C., « The Book of Proverbs » in *NIB,* T. V (Nashville 1997).

VAUX Roland de, *Les institutions de l'Ancien Testament,* T. I (Paris 1958) ; T. II (Paris 1961).

VESCO Jean-Luc, *Psaumes : cris d'hommes et voix de Dieu* (Marseille 2002).

VILLEY Michel, *Philosophie du droit* (Précis, Paris 1984).

VINCENT DE PAUL, *Correspondance, entretiens, documents,* édités par Pierre COSTE (Paris 1920-1970).

VIVIANO Benedict, « The Parable of the Lost Sheep (18 : 10-14) » in Raymond E. BROWN, Joseph A. FITZMYER, Roland E. MURPHY, *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs 1990), p. 661.

WALSH Patrick Gerard, *Cassiodorus explanation of the psalms,* T. III (Ancient Christian Writers 51, New York - Mahwah 1991).

WASHINGTON Harold C., *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs* (SBLDS 142, Atlanta 1994).

WATSON Wilfred G.E., *Classical Hebrew Poetry* (JSOTS 26, Sheffield 1986).

WATTS John D.W., *Isaiah 34-66* (WBC 25, Waco 1987).

WENHAM Gordon J., *Genesis 16-50* (WBC 2, Dallas 1994).

WÉNIN André, « David et l'histoire de Natan (2 Samuel 12,1-7), ou : le lecteur et la fiction prophétique du récit biblique », in Daniel MARGUERAT éd., *La Bible en récit ; l'exégèse à l'heure du lecteur* (Le Monde de la Bible 48, Genève 2003).

WÉNIN André, *Le Livre des Louanges* (Écritures 6, Bruxelles 2001).

WESTERMANN Claus, « Appel jailli de l'abîme », *Concilium* 119 (1976), p. 78-85.

WESTERMANN Claus, *Ausgewählte Psalmen* (Göttingen 1984).

WESTERMANN Claus, *Das Buch Jesaja*, T. III (ATD 19, Göttingen 1966).

WHYBRAY Roger Norman, *The Book of Proverbs, a survey of Modern Study* (Leiden 1995).

WHYBRAY Roger Norman, *The composition of the Book of Proverbs* (JSOTS 168, Sheffield 1994).

WHYBRAY Roger Norman, *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs* (JSOTS 99, Sheffield 1990).

WHYBRAY Roger Norman, « Yahweh-sayings and their contexts in Proverbs 10,1-22,16. » in Maurice GILBERT, *La Sagesse de l'Ancien Testament* (Louvain 1990).

WIÉNER Claude, *Le Dieu des pauvres* (La Bible tout simplement, Paris 2000).

WILLIS John K., « The Song of Hannah and Psalm 113 », *CBQ* 35 (1973), p. 139-154.

YOUNG Edward J., *The Book of Isaiah*, T. III (Grand Rapids 1977), 3ème éd.

ZIMMERLI Walther, « The place and limit of Wisdom in the Framework of Old Testament Theology », *SJT* 17 (1964), p. 146-148.

ZUNDEL Maurice, *Le problème que nous sommes* (Paris 2000).

Résumé

Ce travail de théologie biblique part d'une réflexion sur le psaume 113: celui-ci mentionne à la fois la grandeur de Dieu, qui siège dans le ciel, et son attention au pauvre et à la femme stérile. Plutôt que de voir là deux éléments traduisant chacun un attribut particulier de Dieu, il apparaît que ces deux aspects ne constituent qu'un seul attribut divin; c'est justement parce que Dieu est si grand qu'il peut scruter jusqu'à la poussière du sol, qu'il peut apercevoir ceux qui gisent dans l'extrême de la marginalité. En cela apparaît une étrange antinomie qui relie les contraires: Dieu qui est le Très-haut se trouve près du très bas, du plus pauvre.
Les thèmes de l'abaissement du regard et du relèvement amènent l'auteur à aborder deux autres textes de l'Écriture. En Is 57,15, apparaît le thème de la double habitation du Seigneur: dans le lieu haut et élevé, mais aussi chez le contrit et l'humilié. Un pas est franchi par rapport au Ps 113 car le fait d'habiter chez quelqu'un indique un lien de proximité plus fort que le fait de relever. Selon Isaïe 57, le Seigneur non seulement habite chez le broyé, mais lui redonne vie. Il y a là à nouveau l'affirmation d'une forme étonnante de grandeur, de la part du Seigneur: pour établir sa demeure chez les hommes, il choisit le domicile de l'écrasé, du broyé. Dieu qui habite dans les lieux sublimes se porte au secours des plus faibles dans des contextes concrets, comme par exemple le domaine judiciaire, où Dieu se fait l'avocat, le *gō'ēl* du faible.
La dernière étape consiste à considérer le rapport entre Dieu et les pauvres, du point de vue de la relation de Créateur à créature. Pour cela, il est utile de recourir au Pr 14,31. Il nous invite à une question: pourquoi le Créateur est-il affecté par l'oppression du pauvre? Le fait de créer implique un certain nombre de prérogatives: Dieu est impliqué dans sa créature; il y imprime sa marque, sa ressemblance; il se reconnaît en elle. Sa paternité fait de lui un protecteur, un proche parent.

Summary

This study in biblical theology starts from an observation on Ps. 113: this psalm brings to mind at the same time the grandeur of God, who dwells in the heavens, and his care for the poor and the barren woman. Instead of seeing here two different elements each conveying a particular attribute of God, it appears that these two aspects constitute a single divine attribute: it is precisely because God is so great that he can search as far as the ash heap to see those who lie in extreme marginality. A strange antinomy links together two contraries: the Most High God finds himself next to the lowliest, the poorest.
The themes of looking down and raising up bring us to engage in the study of two other scriptural passages. Is. 57,15 displays the theme of two-fold dwelling of the Lord: in the high and holy place, and also among the contrite and humble. When compared to Ps. 113, this goes even farther because dwelling with someone indicates a link of proximity much stronger than raising him up. Furthermore, according to Is. 57, the Lord not only dwells with the contrite, but also renews life in him. Again an amazing form of grandeur on the part of the Lord is affirmed: in order to establish his dwelling with humanity, God choses the contrite and humble. He who dwells in the sublime places renders assistance to the weakest in concrete ways, as for example, the judicial domain where God makes himself advocate, the *gō'ēl* of the weak.
The final part of this study considers the relationship between God and the poor from the point of view of the relation of the Creator to his creature. Prov. 14, 31 invites us to a question: why is the Creator affected by the oppression of the poor? It appears that the act of creation implies a certain number of prerogatives: God is implied in his creature, he imprints his mark on it, his resemblance. He recognizes himself in it. His paternity makes of him a protector, a close relative.